Manuel Ocampo Ponce

FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DEL ORDEN MORAL EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

COLECCIÓN CUESTIONES PERENNES

UNIVERSIDAD Gabriela Mistral
Escribe tu futuro

CENTRO DE ESTUDIOS MEDIEVALES
UNIVERSIDAD GABRIELA MISTRAL

Manuel Ocampo Ponce

FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DEL ORDEN MORAL EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO.

15 de agosto, día de la Asunción de María.

FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DEL ORDEN MORAL EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Colección Cuestiones Perennes

Edición Digital: Enero 2023

© Manuel Ocampo Ponce, 2021

© Universidad Gabriela Mistral, 2021

e-ISBN: 978-956-7407-42-2

Editor Edición Digital: Pablo G. Maillet Aránguiz

Ediciones Universidad Gabriela Mistral: Av. Andrés Bello 1337, Providencia.

Región Metropolitana. Santiago de Chile.

Código Postal 7500533

humanidades@ugm.cl

Imagen Portada: Tomás de Aquino.

Diagramación digital: ebooks Patagonia

www.ebookspatagonia.com

info@ebookspatagonia.com

Maquetación y Diseño: UGM - Daniel Álvarez de Toledo – Eduardo Lagrèze

Todos los Derechos Reservados

Dedicatoria:

A Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo

A la Santísima Virgen María

A mis Padres:

Gloria Sofía Ponce Lavergne y

Manuel Ocampo Moctezuma.

Agradecimiento:

En primer lugar, a Dios y a la Santísima Virgen María, por la gracia que he recibido para la elaboración de esta obra. Con especial agradecimiento a la Universidad Gabriela Mistral, por su publicación, y a la Universidad Panamericana, por el impulso a la investigación. Al Dr. Eudaldo Forment Giralt por la profunda y brillante presentación del libro. Al Mg. Pablo G. Maillet Aránguiz por sus valiosas gestiones que facilitaron el camino de la publicación. Al Dr. Sebastián Buzeta Undurraga y su equipo, por su esmerado trabajo editorial. Al Padre Ender Vicente Artigas Terán, por su ayuda en la revisión de detalles de la maqueta. A mis padres, Manuel Ocampo Moctezuma y Gloria Sofía Ponce Lavergne, así como a todos los miembros de mi familia, por el gran apoyo que siempre me han brindado.

Presentación edición Digital

Es un honor presentar la edición digital del libro “Fundamentos metafísicos del orden moral en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino” del profesor Dr. Manuel Ocampo Ponce. Se trata del primer libro de la Colección de Humanidades de la Universidad Gabriela Mistral, titulada Cuestiones Perennes que pretende abordar diversos temas de filosofía desde la perspectiva del diálogo entre filosofía clásica, principalmente cristiano-medieval, y la filosofía moderna y contemporánea.

Fundamentar el orden moral es una exigencia de la reflexión filosófica contemporánea. Las éticas utilitaristas, consecuencialistas, materialistas, del siglo XVII en adelante, han demostrado un fracaso respecto a la explicación satisfactoria por establecer un orden moral universal. Los esfuerzos de Kant, y la reciente actualización con seguidores suyos, como Adela Cortina, pretendieron dicha universalidad. Sin embargo, la fundamentación de un actuar moral más allá del deber o de la ley positiva, sigue siendo un desafío. No se trata de volver al pasado, sino de traer el pasado al presente. Es la tarea que el Dr. Ocampo quiere llevar a cabo en este libro que ofrece, por medio de la Universidad Gabriela Mistral, a los jóvenes pensadores. La fundamentación metafísica permite comprender el problema moral del ser humano, en su relación con la libertad y con el bien, y permite establecer una comprensión de todas las diversas corrientes o respuesta filosóficas al problema moral. Esto, debido a que en la visión metafísica, se logra, puesto que, la metafísica, y particularmente la metafísica nacida de Tomás de Aquino, conduce la pregunta por el bien, a la pregunta por el ente móvil viviente y racional. Nos lleva hacia los fines de la acción humana, pero también a su origen. No establece un sistema conceptual inmanente, sino una base para entender de qué hablamos cuando hablamos de la ética o de la moralidad humana. Es un camino arduo y difícil muchas veces, pero que es el único camino para comprender y hacer dialogar todas las vertientes históricas de la filosofía.

Agradecemos a las gestiones que permitieron a esta obra digital ver la luz y esperamos pueda llegar a todos los rincones del orbe. Agradecemos a la Universidad Gabriela Mistral, en la persona de su rector, el Sr. Sergio Mena Jara, quien ha promovido los saberes humanistas y la difusión de ellos. A la Directora de Investigación, Sra. María Jesús Muñoz por su permanente esfuerzo por el desarrollo de una investigación que apunte hacia una mayor complejidad con un compromiso constante con la divulgación del conocimiento. A la Escuela de Humanidades, en la persona de su director actual Sr. Doctor Sebastián Buzeta U., por las gestiones que permiten esta edición. Por último a la Directora de Bibliotecas UGM, Sra. Carolina Córdova, por la ayuda técnica en los aspectos que exige la ley y las normas de edición digital.

Esperamos que esta edición digital pueda iluminar las investigaciones de estudiantes de filosofía y ser un texto de permanente consulta para las cuestiones perennes referidas a la filosofía moral.

Pablo G. Maillet A.

Editor.

ÍNDICE

Presentación

Introducción

Capítulo I. El hombre es capaz de conocer lo universal.

1.1 Antecedentes.

1.2 Primacía del conocimiento universal.

1.3 La producción de conceptos.

1.4 Conclusión.

Capítulo II. La naturaleza.

2.1 La naturaleza en cuanto principio intrínseco de operaciones.

2.2 Inteligibilidad de la naturaleza.

2.3 La sustancia segunda y el movimiento.

2.4 Definición de naturaleza en relación a la actividad.

2.5 Dimensión ontológica de la naturaleza.

2.6 La naturaleza como apetito y como fin.

Capítulo III. Ser Persona.

3.1 Punto de partida: el ser.

3.2 La analogía como presupuesto básico para la comprensión de la persona.

3.3 La participación del ser y la esencia.

3.4 La creación.

3.5 La conservación.

3.6 La premoción.

3.7 El concurso.

3.8 La persona.

3.9 El principio de individuación.

Capítulo IV. Dios, su Ser y su Esencia.

4.1 El Ser que existe por sí mismo. Ipsum esse subsistens.

4.2 Introducción a la demostración de la existencia de Dios.

4.3 La existencia de Dios.

4.4 La esencia divina.

Capítulo V. El bien y el fin. Tendencia natural y libre al fin.

5.1 El bien, el fin.

5.2 El fin y la naturaleza.

5.3 Naturaleza y apetibilidad.

5.4 Tendencia, naturaleza y voluntad.

5.5 Voluntad natural y voluntad libre.

5.6 El bien y la felicidad como objeto de la voluntad.

5.7 La causa final y el apetito.

5.8 Naturaleza y libertad en la persona humana.

Capítulo VI. El Fin Último.

6.1 División del fin.

6.2 El fin de la creación y de la persona.

6.3 La gloria objetiva y la gloria formal de Dios.

6.4 La gloria formal de las creaturas espirituales.

6.5 El fin último subjetivo, secundario del hombre.

6.6 El problema del mal moral.

6.7 La ordenación terrenal del hombre al último fin.

Capítulo VII. La ley natural como criterio objetivo de moralidad.

7.1 La norma objetiva de moralidad.

7.2 La recta razón.

7.3 La ratio divina y la ratio naturalis.

7.4 Ley eterna.

7.5 División de la ley.

7.6 La ley natural.

7.7 La ley natural y las leyes humanas.

7.8 La ley y el derecho.

Capítulo VIII. El acto humano y la libertad.

8.1 El acto humano y sus principios normativos para alcanzar su fin.

8.2 El problema de la libertad humana.

8.3 La prueba de la libertad.

8.4 El lugar de la libertad.

8.5 El problema moral.

Capítulo IX. Fundamentos metafísicos de la relación entre el intelecto y la voluntad.

9.1 Antecedentes.

9.2 Superación del dualismo entre el orden espiritual y el orden sensible.

9.3 Relaciones sujeto-objeto.

9.4 Relación entre el intelecto y la voluntad.

Capítulo X. La conciencia moral en su relación con la moralidad del acto humano.

10.1 Generalidades sobre el acto humano.

10.2 La conciencia en general y la conciencia moral.

10.3 Relaciones entre la conciencia moral y el acto humano.

10.4 Tipos de conciencia moral.

Capítulo XI. La vida interior cristiana.

11.1 El hombre imagen de Dios.

11.2 El amor cristiano fuente de vida interior.

11.3 La vida moral interior.

11.4 Naturaleza y providencia.

Capítulo XII. Algunas aportaciones esenciales de Santo Tomás de Aquino a la Filosofía.

12.1 Dios creador del cristianismo frente al pensamiento de los colosos griegos.

12.2 El monoteísmo de Santo Tomás frente al pensamiento de los colosos griegos.

12.3 La naturaleza bajo la perspectiva de Santo Tomás frente al pensamiento de los colosos griegos.

12.4 El Ser de los entes y la generosidad de Dios en Santo Tomás frente al pensamiento de los colosos griegos.

12.5 Relaciones del universo con Dios en Santo Tomás frente al pensamiento de los colosos griegos.

12.6 La providencia en Santo Tomás frente al pensamiento de los colosos griegos.

Capítulo XIII. Reflexiones en torno a la moralidad.

13.1 Generalidades sobre la libertad.

13.2 Consideraciones en torno a la Filosofía griega y el protestantismo.

13.3 El papel de la virtud y el vicio en el ejercicio de la libertad.

13.4 Precisiones sobre la conciencia moral en el acto libre.

13.5 Precisiones sobre el mal en relación con la libertad.

13.6 La integridad moral cristiana como corolario de la libertad.

Bibliografía.

Presentación

El pensamiento actual, que tiene sus raíces en el idealismo kantiano, puede situarse en tres coordenadas filosóficas, establecidas por Kant. El eje de la teoría del conocimiento lo convirtió, en el padre de la filosofía contemporánea, en antirracionalismo; el de la metafísica, en antirrealismo; y el de la moral, en autonomismo.

Los tres ejes quedaron subordinados en dependencia. El primer eje de abscisas, el de la teoría del conocimiento, que no quedó ya vinculada con la entidad o realidad, determinó, en el mismo plano, al segundo, el eje metafísico, que permaneció limitado a las apariencias y a la negación de lo profundo de la realidad, que da sentido a la misma. Los dos a su vez fueron la base del eje de ordenadas de la moral. Sin apoyo metafísico trascendente y sin una metafísica del conocimiento, la moral se convirtió en autónoma. Además, sin verdad y sin bien objetivos, la moral quedó reducida a formalismo o la mera pureza de intención.

En estas coordenadas tridimensionales se pueden situar la mayor parte, por no decir todas, las filosofías contemporáneas. Para superar la crisis relativista o nihilista, a la que han conducido, podría pensarse en invertir esta «revolución copernicana» ética. Con este nuevo giro, las tres coordenadas serían entonces el racionalismo; la metafísica realista e intuicionista, negada por Kant, y posibilitadora de la trascendencia; y la ética material o de valores.

Debe advertirse que en tal caso se caería en la dialéctica maniquea actual, que considera que se dan siempre dos opciones contradictorias enfrentadas, y que el fracaso o ineficacia de una lleva a la elección de la opuesta. Dados los reveses de ambas, se intenta también seguir la unificación ecléctica de las dos, y así

superarlas con una posición de centro entre ambas.

Ninguno de estos intentos, sin embargo, han conseguido vencer la crisis, ni, por ello, resolver las cuestiones morales, ni tampoco las metafísicas, tanto del conocimiento como de la realidad. En cambio, el pensamiento filosófico y teológico de Santo Tomás solventa toda la problemática por seguir la «recta vía» (Comp. Th, I, c. 172), el camino recto, y del que las posiciones indicadas son desviaciones suyas. De ahí que tampoco los eclecticismos entre errores opuestos lleven al camino adecuado. Nunca desde caminos desviados, sean o no opuestos, se llega al camino verdadero.

El nuevo libro del profesor Manuel Ocampo Ponce, Fundamentos metafísicos del orden moral en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, recupera el camino tomista. El conocido pensador mexicano, fiel seguidor de Santo Tomás, prueba que la vía recta es la que conduce a la felicidad suprema trascendente y que ya se experimenta incoada en esta vida. Para ello, como indica en el título, expone y

defiende de una manera clara y comprensible, los fundamentos del orden moral.

El Dr. Ocampo ha tenido el acierto de iniciar su exposición con la doctrina de la abstracción del entendimiento y de su carácter locutivo, o generador de conceptos, con los que se manifiesta lo que las cosas son. Además, de este primer pilar sobre el que se sustenta la metafísica del ser, presenta más adelante el segundo, la doctrina de la analogía. Se adentra también en el estudio del ser y la participación, así como de la naturaleza de las cosas, de su bondad y de sus fines, fundamentos directos de la moral. Sigue con el estudio de la persona humana, sujeto de los actos humanos, que también son analizados detenidamente.

Después de ofrecer las ideas básicas sobre la libertad de la voluntad humana, lo que le permite establecer la naturaleza de la moralidad de las acciones humanas,

muestra las normas constitutivas de la ley, que se manifiestan en la recta razón y en la conciencia. Descubre asimismo los principios prácticos, que regulan toda la vida moral, así como los principios especulativos. Por último, muestra cómo la misma constitución metafísica de la moral conduce a su coronación religiosa.

Este nuevo estudio monográfico del Dr. Manuel Ocampo revela que el primer eje, el de la «x», no es el propio del racionalismo absoluto, que considera que toda la realidad es racional. Lo es sólo de un racionalismo parcial, o en cuanto limitado a la forma de la esencia de las cosas, pero no respecto del otro constitutivo, que por ser la materia es ininteligible y causa de la contingencia.

Enseña Santo Tomás que, en el orden entitativo, en el de la composición de esencia y ser, todas las cosas son contingentes. Sin embargo, en el orden esencial, además de contingencia se puede encontrar necesidad. Las esencias compuestas de materia y forma son contingentes: «por parte de la materia, puesto que contingente es lo que puede ser y no ser y la potencia radica en la materia. La necesidad, en cambio, está implicada en el concepto mismo de forma, por cuanto lo que es consecuencia de la forma, se posee necesariamente» (S.Th., I, q. 86, a. 3, in c.). Lo necesario es lo que no puede no ser.

El segundo eje, el de la «y», es el del realismo, pero en el sentido, por una parte, de la afirmación objetiva y absoluta del ente, de su existencia en la realidad extramental. La misma realidad del pensamiento implica que es impensable que sólo se conozcan sus afecciones subjetivas. Por otra, que el origen y el comienzo del conocimiento está en el ente, en algo que tiene realidad en sí mismo, con anterioridad a ser conocido o expresado en el acto de conocer. La realidad, que existe verdaderamente, es el fundamento y comienzo del conocimiento.

Por último, en el eje vertical de la «z», hay una moral del bien o del fin, que no es autónoma, pero tampoco heterónoma, según la concepción kantiana, porque entre los principios prácticos, conocidos por la sindéresis, que regulan toda la vida moral, y las inclinaciones del ser humano hay un perfecto acuerdo. Afirma

Santo Tomás: «todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando» (S.Th. I-II, q. 94, a. 2, in c.). Lo deseado por inclinación natural es un bien humano y es lo que manda la ley que debe hacerse. Deseo, bien y deber quedan identificados. Aquello a que obliga su contenido, la denominada ley natural, es a la vez deseado por el hombre, desde lo más profundo. El deber coincide con el deseo.

La moral tomista del fin o del bien no es heterónoma, en sentido kantiano, porque no impone al hombre una ley ajena, ya que la naturalidad de los contenidos de la ley impide que quiten ninguna autonomía al sujeto moral. No violenta su libre albedrío, sino que lo posibilita. La regulación de la vida moral humana no se hace de manera violenta, como una coacción exterior. Aquello, a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza, es lo que conoce como bueno. Esto conocido como su bien, como bien humano, es a lo que se siente imperado.

No parece necesario subrayar la importancia de esta nueva obra del profesor Dr. Ocampo, escritor fecundo y afamado divulgador del pensamiento tomista en los medios de comunicación, prensa escrita, radio y televisión, que conoce y vive a la vez, como nadie, las doctrinas del Doctor Angélico. Es preciso agradecerle que haya presentado de manera admirable la fundamentación metafísica de la moral, descubierta por Santo Tomás, porque es algo requerido en estos momentos de generalizada, e incluso impuesta, crisis moral.

El mismo Aquinate declara explícitamente que el negar o el modificar los principios morales, cuya certeza justifica la metafísica, es algo anormal y hasta misterioso, porque: «Las opiniones de este tipo, que destruyen los principios de alguna parte de la filosofía, son posiciones extrañas (positiones extraneae). Así como el decir que nada se mueve. Lo cual destruye los principios de la ciencia de la naturaleza. Algunos hombres son llevados a la afirmación de tales tesis en parte ciertamente por protervia (o con obstinación en la maldad) y en parte por

algunas razones sofísticas, que no pueden resolver, como se dice en el libro IV de la Metafísica (c. 10)» (De malo, q. 6, a. un, in c.). Por ello, esta obra del filósofo y teólogo tomista Don Manuel Ocampo Ponce, que he tenido el honor y satisfacción de presentar, constituye una esperanza, porque, sin duda, contribuirá a que la luz y el calor de las enseñanzas de Santo Tomás puedan remediar la triste situación de corrupción y perversión moral de nuestros días.

Dr. Eudaldo Forment

Académico de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino

Catedrático jubilado de la Universidad de Barcelona

Introducción.

Es un hecho que hoy tenemos una gran oferta de propuestas éticas y morales, aunque la gran mayoría de ellas están fundadas, ya sea en el idealismo filosófico, ya sea en una aversión a los principios filosóficos, metafísicos y antropológicos. Este es el caso de las éticas de mínimos, las éticas consensuales, las éticas civiles, las éticas de situación o de circunstancias, las éticas de consecuencias, etc. Sin embargo, nosotros pensamos que hablar de Ética sin Filosofía y más propiamente sin una Metafísica realista, es dejarla sin fundamentos. También pensamos que la Ética fundada en el idealismo o en el subjetivismo equivale a la muerte de la Ética y a la promoción de una "ética" incapaz de superar el relativismo.

Lo anterior nos ha llevado a considerar la importancia de recuperar la propuesta ética de Santo Tomás de Aquino. Porque el fundamento científico principal de la Filosofía y la Teología Moral tomista y de cualquier propuesta seria y realista sobre el comportamiento moral del hombre, se encuentra en la Metafísica, es decir, en la ciencia del ser en cuanto ser. De hecho, la Metafísica de Santo Tomás alcanza su máximo término en el plano moral. En Santo Tomás de Aquino la Filosofía práctica y la Teología moral hunden sus raíces en la Filosofía teórica o especulativa de la que reciben sus fundamentos y principios, aun cuando en Teología Moral se considere el dato revelado. Además, el tomismo es un sistema cerrado en sus principios que son axiomáticos, pero abierto al infinito en sus conclusiones, de modo que puede aplicarse a infinidad de situaciones distintas y dar respuesta a diferentes retos. La propuesta de Santo Tomás es perenne, sólida y capaz de contribuir con soluciones en cualquier contexto y ante cualquier reto. Queremos mostrar en qué sentido, el tomismo supera, en sus principios y conclusiones, las propuestas clásicas, medievales, modernas y contemporáneas. Sobretodo en los principios que son el fundamento de la Filosofía Moral y de la Teología Moral tomista. Sin lugar a duda, el pensamiento moral del Aquinate es de gran envergadura y profundidad, por eso, consideramos que los principios ontológicos perennes que subyacen a la moral en Santo Tomás ofrecen una plataforma de análisis crítico para cualquier dilema ético. Porque para que los

fundamentos sean realmente filosóficos, el punto de partida ha de ser el ser, y la naturaleza como fundamento de la visión del universo; y, en Santo Tomás, el ser es fundamento ontológico último de toda la realidad.

Como decíamos al inicio, nos encontramos en un mundo agnóstico, anti-intelectual, y escéptico, por lo que no está de más añadir que cualquier intento por demostrar que no existe la capacidad humana para conocer la verdad, o la verdad moral, es absurdo. Todos los intentos por descalificar las capacidades del intelecto, han tenido que basarse en la actividad demostrativa del mismo intelecto con lo que han quedado autodestruidos. El ser de los entes se encuentra siempre y necesariamente en la conciencia como término intencional del acto de conocimiento. A la base de todo conocimiento se encuentra siempre el ser. Por eso un puro objeto sin ser es impensable. El ser del ente se presenta a la inteligencia como algo superior e incluso anterior a la misma inteligencia humana, y de aquí que la actividad del intelecto se encuentre condicionada, sostenida y enraizada siempre e indefectiblemente, en el ser. Un acto de inteligencia sin un ente sobre el cual pensar, es imposible. Por esta razón y por muchas otras razones más entre las que destaca la anterioridad del ser al pensamiento en tiempo y perfección, el ser es la medida del pensamiento humano y de toda su actividad.

Toda Filosofía, o se fundamenta en una Ontología, o carece de fundamento. Y toda Teología, o se funda en una Metafísica realista, o sus fundamentos se reducen a lo superficial y a lo opinable. Porque Dios se revela a la persona humana con su espiritualidad, su racionalidad, su corporalidad y todo aquello que la constituye. Por esta razón la propuesta idealista es muy soberbia y termina cayendo en el absurdo. Porque pretende que la inteligencia humana sea la medida de todas las cosas y busca fundamentos en ámbitos superficiales que no alcanzan a justificar una interpretación adecuada de la realidad. Es a partir del ser del ente, que llegan a la inteligencia los axiomas o los primeros principios que lo gobiernan en sí mismo y sin los cuales el mismo ser se desvanece en la nada: el principio de identidad y sus derivados, el de razón de ser, el de causalidad y de finalidad, los cuales reciben su sentido y fuerza del ser. El valor lógico de los primeros principios es una consecuencia de su valor ontológico. No es la inteligencia la que crea el ser y sus principios y los proyecta en una

fenomenología trascendental como lo propone el idealismo moderno-contemporáneo y el nominalismo. Es el ser con sus principios que entra en la inteligencia para darle consistencia y sentido a su actividad.

La aprehensión del pensamiento supone siempre el pensamiento de un ser. El pensamiento sólo es posible si parte de un conocimiento. Mientras el idealista va del pensamiento a las cosas, el realista parte del conocimiento que consiste en aprehender un objeto, de un existente anterior a su conocimiento. El ser y sus principios o axiomas son las nociones primeras y evidentes por sí mismas en las que se apoya todo concepto y demostración, de modo que aun los elementos empíricos primeros y necesarios, como contenido de nuestros conceptos, adquieren su sentido y su consistencia lógica y evidencia objetiva gracias al ser y sus principios. Incluso la negación o duda sobre el ser y sus principios es posible gracias al ser y sus principios ontológicos implicados en todo juicio de la inteligencia. La facultad de la inteligencia es la que permite al hombre acceder al ser y a la trascendencia, al conocimiento de sí mismo, de su realidad y de sus actos y al conocimiento de todo aquello que lo trasciende. Todos los intentos por descubrir en el hombre otra facultad o “inteligencias” que sean capaces de captar la realidad que no sea la inteligencia o intelecto, no han podido demostrar su existencia bajo el análisis objetivo riguroso. Pero, además, es en el ser donde el intelecto descubre los valores que no son otra cosa que bienes o seres para la persona.

Por todo lo anterior, en este trabajo el punto de partida es la capacidad del hombre de conocer la realidad, por medio de la abstracción y la producción de conceptos universales. Y a partir de eso, mostrar que el ser, la naturaleza, el ser personal, la bondad, la finalidad y la perfección cuya máxima expresión se encuentra en Dios, son los fundamentos metafísicos sobre los que ha de apoyarse toda propuesta moral fundada en la realidad. Todo concepto proviene del ser hasta el punto que nada es pensable ni captable sino como ser y, por eso, toda reflexión que pretenda conocer la regulación de la conducta humana, en función de su verdadero fin último, deberá erigirse y estructurarse sobre la noción de ser. Toda propuesta ética que pretenda levantarse sobre otra base, está condenada al fracaso.[1]

De modo que, en el primer capítulo partimos de las capacidades del intelecto para conocer por medio de la abstracción de las esencias que se encuentran en los entes, y de su capacidad para producir conceptos universales. En el segundo capítulo profundizamos en el ser natural, en la naturaleza como fundamento del orden moral. En el tercer capítulo nos enfocamos en la persona como sujeto capaz de vivir una moralidad, rescatando la visión analógica que es válida para toda persona, incluidas las personas angélicas y divinas. En el cuarto capítulo abordamos el tema de Dios en lo que se refiere a su Ser; la demostración necesaria de su existencia para la inteligencia humana y sus atributos. El quinto capítulo, está dedicado a la relación que hay entre el ser, el bien, el fin y la naturaleza con la inteligencia, la voluntad y libertad humana como fundamentos básicos de la actividad moral. Posteriormente, en el capítulo sexto, nos enfocamos en el fin último, profundizando en el fin último objetivo y subjetivo y su relación con el problema del mal moral. En el séptimo capítulo abordamos el tema de la ley como criterio objetivo de moralidad, que hunde sus raíces en la naturaleza en general y sobre todo en la naturaleza humana; las leyes divinas, las leyes humanas y su relación con el derecho. El capítulo octavo está dedicado al acto humano, que es el objeto material de la Filosofía Moral y de la Teología Moral y todo lo que éste implica en cuanto a su relación con el fin último trascendente de la persona humana: sus elementos constitutivos, el criterio objetivo y subjetivo de moralidad, para terminar con el problema moral del hombre. En el noveno capítulo abordamos las relaciones entre el intelecto y la voluntad que son fundamentales en la consideración del acto voluntario y el acto libre, y de la conciencia moral que requiere mucha precisión en lo que corresponde a las relaciones entre los planos teórico y práctico. El décimo capítulo está dedicado a la conciencia moral como criterio subjetivo y subordinado a la ley natural moral. En el capítulo décimo primero reflexionamos sobre la vida interior cristiana y el amor cristiano. El capítulo décimo segundo está dedicado a señalar algunas aportaciones esenciales de Santo Tomás de Aquino a la Filosofía griega que son fundamentales para comprender la contribución que ha hecho Santo Tomás al desarrollo del tema; sobretodo en lo que se refiere a la incorporación de la idea de creación a la Filosofía. Por último, el capítulo décimo tercero incluye algunas reflexiones en torno a la moralidad, es decir, a la relación que guarda el acto humano con el fin último del hombre; además abordamos el tema de la virtud y el vicio en el ejercicio de la libertad. En este capítulo también señalamos algunas distinciones del tomismo en relación a la visión clásica griega y al protestantismo, así como algunas conclusiones en

lo que se refiere a la conciencia moral, el mal y la integridad moral cristiana como corolario de la libertad.

Capítulo I.

El hombre es capaz de conocer lo universal.

Como lo mencionamos al inicio, es imposible salir del relativismo sin partir del hecho de que el hombre es capaz de conocer la verdad, y sobretodo las verdades universales que constituyen el fundamento de las normas morales. Es un hecho que lo universal y lo singular interactúan en el pensamiento y en la realidad extramental. Sin embargo, es importante considerar que la oposición de estos conceptos ha conducido a que el hombre se plantee el problema conocido, en la Historia de la Filosofía, como el problema de los universales. Superar este problema es importante porque si negamos la existencia del universal en las cosas y en la mente, comprometemos los alcances del conocimiento objetivo de la realidad y con ella toda la moral queda comprometida.

Para resolver ese problema, Santo Tomás de Aquino ha destacado la necesidad de comprender cómo se corresponden análogamente el orden metafísico y el orden físico, así como el orden del ser y el orden del conocimiento. También ha hecho ver la importancia de considerar la distinción entre el ser de la cosa y su modo de ser. En este capítulo presentamos la importancia de la distinción tomista de estos tres órdenes que son: el orden lógico, el orden abstracto metafísico y el orden físico para demostrar la producción de conceptos universales que garanticen el conocimiento objetivo, que nos permite superar el relativismo y ofrecer una visión jerárquica realista de lo universal y lo particular.

1.1

Antecedentes.

El tema de la producción de conceptos universales se remonta a la época de Platón y Aristóteles[2] y se intensificó posteriormente en la Edad Media a tal punto que hay quienes dicen que uno de los temas centrales de la Filosofía medieval, giró en torno a lo que se ha denominado el problema de los universales. [3] Algunos incluso lo han calificado como el problema escolástico por excelencia que se puede considerar como característico de toda la Filosofía medieval.[4] Aunque la discusión sobre este tema fue una constante del Medioevo, se intensificó en el período que va de finales del siglo XI d.C., a la primera mitad del siglo XII d.C. En ese período, el tema se desarrolló en torno a las ideas divinas, pero el asunto fundamental fue el problema del ser y su relación con el conocimiento humano.[5] En el siglo XIII d.C., Santo Tomás de Aquino lo abordó de una manera excepcional,[6] al enfrentarlo en el contexto de la discusión con la corriente agustiniano arábiga, y lo resolvió separando el orden lógico, el abstracto metafísico y el físico.[7] Sin embargo, el problema de los universales, no es un asunto que haya quedado olvidado, sino que continuó a lo largo del renacimiento y en la modernidad[8], manteniéndose vigente debido al grave problema del relativismo que impera hasta la actualidad.[9] Como prueba del valor de la aportación de Santo Tomás al problema de los universales, tenemos una gran cantidad de autores, que han abordado el asunto siguiendo la guía de Santo Tomás.[10] Sin embargo, debido a la dificultad del tema, no todos lo han comprendido de la misma manera[11]. Algunos como Fuetscher han afirmado que "entre la forma metafísica y la forma física que Santo Tomás atribuye a la cosa, hay una gran diferencia de contenido, y, por tanto, falta todo paralelismo, y esta diferencia tiene que deducirse precisamente del principio de individuación tomista."[12] Esta ha sido la interpretación de Santo Tomás que han hecho algunos tomistas como Cayetano, Glossner, De María, S.J., y Gredt, O.S.B.[13] Lo que dichos autores sostienen es que la abstracción tomista es una abstracción de la mera forma substancial, o de la materia individuante.[14] Pero esa no es una visión

adecuada de la doctrina de Santo Tomás porque, como veremos en este capítulo, en la propuesta de Santo Tomás, lo que se abstrae no es la materia individuante (que sería la materia prima que es potencia), ni la forma substancial del ser corpóreo, sino que lo que se separa en el proceso de abstracción, es toda la esencia corpórea compuesta de forma communis y de materia communis, de la materia concreta, que es la materia individual.[15] El asunto se esclarece cuando observamos que en el tomismo se distingue el "ser algo", (quid est) de las ideas universales y su "manera de ser", (modo quo). Con lo que se refuta el error mencionado, distinguiéndose el orden lógico, el abstracto metafísico y el físico.[16] Lo que observó Santo Tomás, es que las cosas que conocemos sensiblemente son singulares y concretas. Sin embargo, el lenguaje pone de manifiesto la existencia de ciertas realidades que tienen una intención universal.[17] Términos como vegetal o árbol designan varios entes u objetos, que siendo singulares y concretos, tienen algo que les permite la referencia a una pluralidad de cosas.[18] Pero los términos expresan los conceptos y lo que sucede es que el concepto formal, en cuanto representa algo que se puede predicar de una pluralidad de existentes, constituye un universal. Aunque todo concepto formal considerado en sí mismo es singular y concreto, no es más que una entidad real, pero que se encuentra en la mente de un sujeto.[19] Por eso Santo Tomás sostiene que el conocimiento de un objeto es la presencia del objeto mismo en el pensamiento (especie). [20] El punto principal de los términos y los conceptos, radica en el hecho de que cuando expresamos la palabra "hombre" a toda persona humana, cada una realiza en sí misma esa naturaleza. Lo cual nos hace ver que el concepto objetivo universal se encuentra realizado en una pluralidad de cosas.[21] La naturaleza "hombre", que cada persona humana concreta realiza en sí misma, es un ente real, porque es algo que está en la realidad, aunque se encuentre en cada persona de un modo individual y diferente.

Los nominalistas y los conceptualistas han pretendido demostrar que el universal es una pura creación del intelecto, utilizando como prueba el hecho de que el universal se encuentre en cada individuo de modo distinto. Para ellos lo que hay es este hombre singular y concreto mientras el hombre general es sólo un artificio de la razón o un ente de razón.[22] Lo que no consideran es que "no se trata de que una naturaleza universal sea capaz de existir en sí misma, sino de que una naturaleza universal sea, en sí misma, capaz de existir (con una concreción)."[23] Por eso, es necesario resaltar el modo como Santo Tomás sostiene que la esencia y el ser que las cosas realmente tienen son aprehendidas

por el intelecto humano.[24] “El concepto es una realidad espiritual, que supera la limitación de la materia, en posesión de la existencia para su propio acto y para conferirla a la cosa aprehendida en él mismo.”[25] Se trata de la naturaleza universal que está en las cosas singulares concretas y en el intelecto que las conoce. Para profundizar en el tema, Santo Tomás se plantea qué es más perfecto ontológicamente, si lo universal o lo singular. Y en este sentido considera que universal significa unidad en la diversidad o, en otras palabras, la unidad respecto a la multiplicidad. Se trata entonces, de algo que tienen en común muchos. Es así como se nos presenta la realidad que condujo a Aristóteles a afirmar que no puede haber universalidad si no hay una relación entre lo uno y lo múltiple.[26] Santo Tomás demuestra que en la realidad, lo uno metafísicamente hablando, es causa de lo múltiple, en cuanto todo procede de una primera causa que es Dios como causa eficiente, ejemplar y final. Santo Tomás señala que, para resolver la contradicción, es necesario comprender la correspondencia entre el orden metafísico y el orden físico, así como la correspondencia entre el orden del ser y el orden del conocimiento. Nos parece que la clave tomista está en comprender que lo uno, como concepto universal, corresponde uniformemente a muchos entes. Porque si la naturaleza no es, de algún modo universal en lo singular, tampoco puede haber universal con fundamento en las cosas y no puede haber ciencia.[27] De hecho, para Aristóteles no hay universales sin que el uno se encuentre en muchos o sea apto para ser en muchos.[28] En virtud de eso Santo Tomás afirma que una misma naturaleza del universal en sí, puede ser considerada en la cosa físicamente individual y en el entendimiento.[29] Tanto para Aristóteles como para Santo Tomás, toda esencia o naturaleza de una substancia o de un accidente es “una” y puede corresponder internamente y necesariamente a una multiplicidad. La naturaleza humana es una y está en muchos, así como la naturaleza de lo ligero o lo pesado o lo verde, es una que está como universal en muchos. El concepto universal está concentrado sobre la esencia o naturaleza que se encuentra en la cosa singular concreta y en el intelecto que la conoce.[30] La abstracción para Santo Tomás consiste en que el intelecto agente separa la forma real de la materia que es principio de individuación. Lo que hay que aclarar aquí, es que, en la tradición tomista, el término forma se puede entender como la esencia de una cosa o como co-principio co-relativo que junto con la materia constituye un ente corpóreo. En la abstracción, la esencia que está compuesta de materia y forma, es separada. Porque lo que se individualiza no es la forma, sino la esencia específica del ser corpóreo que es una unidad de composición de materia y forma. Por eso, para Santo Tomás también es necesario considerar la distinción entre el ser de la cosa y su modo de ser. El universal como esencia abstracta tiene un modo de ser que consiste en haber sido separada de los

elementos materiales (especie inteligible). La esencia abstracta o especie inteligible en acto, es inmaterial y es un modo de ser distinto de la esencia o naturaleza como se encuentra en la cosa material concreta. De modo que, lo que distingue a la naturaleza o esencia en la cosa singular concreta de la esencia abstracta es un modo de ser distinto que Santo Tomás denomina species o similitudo formae. [31] La simple aprehensión o abstracción reconoce a la esencia el poder aplicarse a varios entes de la misma especie o naturaleza. Pero, al mismo tiempo, la abstracción es condición de la inmutabilidad y necesidad de las esencias porque, en realidad, no puede cambiar las esencias de las cosas. La abstracción no cambia la esencia de la cosa corpórea compuesta de materia y forma.[32] Por eso es importante comprender que Santo Tomás sostiene que en la abstracción se considera la esencia o naturaleza como compuesta de materia y forma que el intelecto separa de la cosa.[33] Porque si se considera la esencia como forma o acto de ser, al ser depurada esta de la materia ya no sería lo mismo que la cosa y de ese modo no garantizaría el conocimiento objetivo de la realidad tal cual es.[34] Lo mismo sucede si la materia del compuesto de materia y forma se considera como pura potencia.

En lo que se refiere al universal lógico, la esencia abstracta se atribuye a muchos como los géneros y las especies que sólo son en el intelecto.[35] Y aquí lo que hay que considerar es que el intelecto humano procede separando contenidos que en la realidad son idénticos. Define conceptos que, en el orden físico extramental, no existen. Entre ellos tenemos: fauna, flora, monera, protista, etc. Sin embargo, esto no afecta el realismo de Santo Tomás, porque uno es el modo de ser lógico y otro es el físico. La clave para entender la propuesta de Santo Tomás está en comprender que ni los géneros, ni las especies lógicas, ni las propiedades trascendentales, ni las partes de un concepto separadas lógicamente, son cosas, sino que se encuentran realmente en las cosas. Se conocen como co-principios constitutivos del ser que están virtualmente contenidos en otros. En el orden lógico las cosas pueden ser idénticas como los géneros y las especies, pero en el orden físico esas cosas son realmente distintas porque en el orden lógico tienen un modo de ser distinto al físico.[36] Las distinciones reales y las composiciones que el intelecto hace de dichas distinciones, son tomadas por el intelecto de la realidad concreta, a partir de la experiencia sensible.[37]

Por otra parte, Santo Tomás aclara, que en lo que se refiere al universal en potencia, o al universal que puede ser abstraído, este se encuentra realmente en las cosas singulares aun cuando una vez abstraída de las cosas sensibles, por el intelecto, esa misma esencia o naturaleza pueda atribuirse a muchos individuos en los que se encuentra. Las esencias de las cosas son concretas y singulares cuando están en las cosas singulares y su mayor o menor perfección se debe a su modo de existir distinto.[38] Pero, además, toda esencia creada que existe singularmente en un ente, está en potencia de no existir, es decir, puede existir o no existir porque es contingente. Solo Dios que es Acto puro excluye toda multiplicabilidad y multiplicación.[39] Sin embargo, lo que es engendrado, es siempre, ciertamente, un singular, en tanto la tendencia natural se ordena siempre en definitiva a la esencia.[40] En los entes naturales, la naturaleza o esencia es, en cuanto a su existencia actual, continuamente mudable, puede ser y no ser, pero de suyo siempre es la misma. El ser siempre es ser, mientras el no ser es siempre no ser; la causa es siempre causa y no es efecto; el devenir es devenir y no es, no devenir, etc. De suerte que el orden físico también tiene algo inmutable y eterno, un universal en el mismo devenir que siempre es lo mismo en el devenir en cuanto universal potencial.[41] En ese universal se encuentran las leyes que están en la mente de Dios como modelos y ejemplos y que son el fundamento del derecho natural y de todo el orden moral.

Pero, además, hay que aclarar que para comprender todo esto, Santo Tomás destaca la necesidad de ver la distinción real entre la esencia y el acto de ser. Hay que recordar que, en Santo Tomás, una esencia es en el universal lógico, formalmente; en el universal directo, actualmente; y en el universal físico, potencialmente; mientras en el espíritu de Dios es ejemplarmente.

1.2

Primacía del conocimiento universal.

Es evidente que el ser material singular no es asequible directamente para el intelecto humano. [42] Eso se constata porque lo primero conocido en el orden intelectual humano es el ente. [43] Porque el objeto común del intelecto humano con otros intelectos es el acto de ser del ente (esse), [44] mientras su objeto propio son las esencias separadas de las cosas sensibles. El problema del nominalismo es justo la negación dogmática de la existencia del universal en las cosas singulares y en la mente. [45] Cuando el hombre se encuentra en esta vida conoce en cuanto es una unidad de cuerpo y alma. La esencia humana es un compuesto de materia y forma sustancial que actualiza la materia. Esa esencia integrada por la forma y la materia cuando se conoce por medio de la abstracción considera lo universal. [46] La esencia es fuente de las propiedades, actividades y leyes corpóreas universales que se encuentran en cada individuo. Por eso dice Santo Tomás que el entendimiento humano comprende lo individual con más profundidad que los sentidos. [47] Porque, como lo hemos dicho antes, lo que conoce por abstracción no es la forma que actualiza la materia, sino la esencia corpórea que consta de materia y forma. [48]

Los sentidos conocen lo individual en cuanto reciben las sensaciones de los objetos sensibles y nos lo presentan para que nuestro intelecto abstraiga lo esencial. Sin embargo, la naturaleza individual del sujeto no es accesible directamente al entendimiento humano sino sólo por reflexión.[49] No hay conocimiento intelectual directo de lo individual. Todo parece indicar que la materia es principio de ininteligibilidad que, por lo mismo, impide el conocimiento de lo singular. Esto se debe a la diferencia entre la materia sensible y la forma inteligible.[50] Sólo Dios conoce perfectísimamente la materia concreta, porque Dios es causa de esa materia.[51] La materia está actualizada de muy diversos modos y por lo mismo no podemos tener un conocimiento seguro de la naturaleza individual.[52] Para comprender a Santo Tomás hay que precisar, que él

sostiene, siguiendo a Aristóteles, que en esta vida terrena el conocimiento intelectual es por abstracción de las esencias, a partir del contacto con la realidad sensible. Las esencias existen realmente en el mundo sensible individual y materialmente.[53] El intelecto agente, por medio de la abstracción, depura de lo material a las esencias sensibles. Hace inteligible en acto lo que en la imagen se contenía potencialmente.[54]Lo material no alcanza la perfección para ser objeto directo del intelecto humano. Por eso el intelecto humano, en este mundo, sólo puede tener como objeto directo lo inmaterial que es lo universal que el intelecto separa de la materia. Porque el objeto del intelecto humano es lo inmaterial abstracto y no lo singular concreto.[55]

El intelecto humano que es espiritual, está en dependencia de la materia, porque el alma, como forma sustancial del cuerpo, está unida hipostáticamente al cuerpo.[56] De esto se sigue que el intelecto tenga que sustraer de la materia individual concreta, aquello de inmaterial que hay en ella para hacerlo universal en acto.[57] Todo esto se hace evidente desde el momento en que el intelecto, sin la imagen o fantasma, es incapaz de producir un concepto ni de conocer el singular concreto. Los conceptos tienen que ir acompañados de la imagen sensible para intercambiarse con otras personas. Por eso, cuando un órgano sensitivo relacionado con el pensamiento se ve afectado, afecta también dicho pensamiento.[58] Santo Tomás sostiene que definitivamente en la vida terrena son indispensables las imágenes para poder conocer incluso las sustancias espirituales.[59]

El intelecto humano tiene una dependencia con las imágenes que produce la facultad de la imaginación, lo que le lleva a una comprensión indirecta de lo singular. Ha de retornar a la imagen o fantasma y de ese modo, junto con la cogitativa, comprender lo singular en la misma especie abstracta.[60] Pero, en sentido estricto, lo que conoce no es lo individual en sí, sino sólo lo singular que es presentado al intelecto en el portador de una especie. El ente singular en cuanto portador de una especie se presenta al intelecto, y es así como lo conoce indirectamente. El objeto propio del intelecto humano es la esencia abstraída de las cosas singulares concretas y esto es debido a la unión substancial que hay entre el cuerpo y el alma. Lo que conoce el hombre, por medio de la abstracción, es lo universal que es inmaterial y que está en la materia, y lo conoce a partir de

la misma materia.

Lo que garantiza el realismo tomista es que el intelecto humano confiere a la naturaleza universal, sólo un modo de ser distinto (species). El intelecto humano no proporciona lo esencial o el contenido que ya tienen las cosas objetivamente y que el intelecto sólo abstrae de la cosa. Esto es muy importante porque cuando Santo Tomás sostiene que el intelecto abstrae la esencia universal, garantiza el realismo y posibilita la Metafísica y la objetividad de la Ética y de la Teología Moral. La negación o la falta de comprensión precisa de esto, nos conduce necesariamente al subjetivismo relativista.

1.3

La producción de conceptos.

Para iniciar este apartado fundamental de la exposición, hay que aclarar que en un pensamiento auténticamente tomista lo primero es el ente, que Santo Tomás describe como: aquello a lo que corresponde el ser. [61] Y aquí nuevamente hay que distinguir del orden lógico, el orden ontológico. El hombre produce el ser lógico, el ente de razón. Esto trae como consecuencia que la manera de conocer sea, en cierto modo diversa, en cuanto cada uno une o separa conceptos, enlaza juicios, ordena de distintos modos los distintos objetos. Pero, además, en este orden lógico o de los entes de razón, el entendimiento puede producir algo que sólo exista en el orden lógico pero que objetivamente no sea sino un ente de razón. Dentro de estos entes de razón, se encuentran las negaciones, las relaciones lógicas, las privaciones y el ente imposible o negación simpliciter. [62] Pero todos estos entes y sus relaciones confluyen en el ser, porque sin el ser no se puede formular una proposición. La cópula “ser”, es la que constituye la enunciación afirmativa o negativa. [63] Por eso es en la enunciación o en el juicio en donde hay verdad o falsedad. [64] Y aquí Santo Tomás nos señala que el ente de razón es una proposición verdadera. Es decir, que la proposición, en cuanto proposición, aunque sea de un ente de razón, siempre es verdadera, aunque su contenido sea falso o sea un ente exclusivamente de razón, que no es en la realidad extramental. [65] También es importante aclarar, que esas relaciones lógicas que son entes de razón tienen ser objetivo sólo en la razón, en el entendimiento, pero no en las cosas que existen fuera de la mente humana. Por eso fueron denominados entes de razón. [66] Sin embargo, estos entes lógicos, o entes de razón tienen su fundamento en el contenido de los conceptos que son las transformaciones del intelecto en las cosas que conoce. [67] El ente de razón o ente lógico es la relación producida por la comparación del intelecto de los contenidos de los conceptos cuyo fundamento son las cosas reales, pero su relación sólo puede existir en la razón.

Pero, además, del ente lógico o de razón, tenemos el ente real. Este ente real puede estar en el intelecto en cuanto conocido. Aunque, a diferencia del ente de razón, no ha sido producido por el intelecto, sino que pertenece al orden natural de la realidad.[68] Y se realiza en los distintos modos de ser, es decir, en los predicamentos o categorías y en el acto de ser que actualiza cada uno de los entes que pertenecen a esos distintos modos de ser, o categorías. De donde se sigue que el ente, en sentido estricto, es aquello que es, o que puede ser; mientras la nada, es aquello que no es y jamás puede ser. Con la salvedad de que el no ser o la nada, no es cognoscible sino por la negación del ser. Esto sucede porque los entes que son, por el hecho de ser, nunca se oponen de manera absoluta entre sí; no son opuestos sino más bien diversos en cuanto son, por lo que su oposición es relativa o categorial.[69] La oposición sólo puede darse entre el ser y la nada absoluta.[70]Y esta oposición radical es el fundamento de las oposiciones relativas entre los entes diversos. La oposición primera y la multiplicidad primera, se fundan en el ser y el no ser,[71] que para Santo Tomás no es una oposición lógica sino real en cuanto es el fundamento de todas las demás oposiciones reales. Esto es claro porque si negamos la oposición entre el ser y el no ser, caemos en una contradicción, es decir, en lo absurdo.

Pero puntualizando un poco más, Santo Tomás insiste en que el punto de partida de las ideas y del conocimiento humano es el conocimiento sensible.[72] Aún las primeras ideas son imposibles sin la imagen o fantasía.[73] Con esto deja perfectamente establecido que, en el caso del hombre, no hay ideas innatas ni conocimiento alguno previo al conocimiento sensible. Una vez dejado eso establecido, continúa con la prioridad cognoscitiva de lo común o universal en el hombre y nos ofrece otro principio que aplica en el ámbito del conocimiento humano y que dice que lo más común es anterior a lo menos común.[74] Pero aquí hay que hacer varias precisiones. Mientras en el orden del ser, lo individual o lo singular es anterior a lo común o universal, en el orden del conocimiento humano es al revés. Y esto sucede porque es más perfecto conocer una cosa en cuanto a su naturaleza y sus propiedades individuales que sólo respecto a su naturaleza universal.[75] Y este principio conlleva otro aspecto importante. Además del orden lógico y el ontológico tenemos el orden de la finalidad o de la perfección en cuanto la naturaleza está ordenada a lo más perfecto como a su fin. El intelecto tiende necesariamente al conocimiento perfecto que es su fin y, por

lo mismo, el fin es el principio que empuja todo el proceso, aunque lo primero en la intención sea lo último en la ejecución. Por eso, en el orden de la generación y del tiempo, primero es lo más común y universal, mientras que en el orden de la finalidad y de la perfección, la prioridad es de lo singular y concreto.[76] Pero aún en el ámbito de lo común o universal, hay distinción, porque el universal metafísico que está en la imagen y que abstrae el intelecto, es anterior al universal lógico que está en la mente humana.

Una vez precisada esa jerarquía, Santo Tomás también señala que el conocimiento intelectual humano puede ser claro u obscuro. Es claro cuando conozco directamente el concepto con todo lo que contiene, es decir, sus partes actuales y potenciales.[77] Y es oscuro cuando el intelecto no puede analizar el objeto según sus partes, principios y elementos actuales y potenciales.[78] Sin embargo, el conocimiento humano va de lo más imperfecto y oscuro que es lo muy universal o común, a lo más claro y perfecto que es lo más definido y concreto.[79] Lo primero que conocemos es oscuro porque es muy general o universal, pero poco a poco se va aclarando a medida que lo voy conociendo con más detalle hasta lograr un conocimiento claro, bien determinado y perfecto de la cosa que estamos conociendo. Esto sucede porque el conocimiento va pasando poco a poco de la potencia al acto.[80]

Pero, además, tenemos dos tipos de universales, el ontológico y el lógico en donde el conocimiento pasa también de lo más imperfecto a lo más perfecto. En el caso del universal ontológico, este es lo primero en la intención y es la esencia del ente concreto real pero que por ser esencia se aplica a muchos y se conoce antes que el universal lógico. Porque primero hay que conocer la esencia del ente concreto real para después definirlo.[81] Así es como el conocimiento pasa de lo universal que es más imperfecto a lo perfecto pasando de lo común que es confuso, a lo distinto que es menos común.

En lo que se refiere al orden lógico, este se atribuye a muchos. Se trata de la relación de los conceptos que se subordinan como géneros, especies, etc. Aquí también va el conocimiento de lo más imperfecto que son los géneros que se

aplican a más, a las especies y las diferencias específicas menos generales y más determinadas.[82] De modo que, como vemos, el orden lógico y el ontológico se relacionan aunque el lógico sea una representación del orden ontológico. De ese modo Santo Tomás nos presenta la naturaleza del intelecto humano discursivo que ha de pasar desde lo más imperfecto y potencial, hasta la perfección de lo actual.[83]

Como lo hemos visto, el realismo de Santo Tomás resuelve el problema del conocimiento, retomando a Aristóteles al afirmar que no hay ideas ni conceptos innatos. [84]Nada hay en el intelecto que no haya pasado por los sentidos, y los primeros principios evidentes dependen de las primeras ideas o conceptos que el intelecto posible produce, a partir de la simple aprehensión o abstracción de las especies inteligibles, que es infalible cuando simplemente abstrae, a partir de aquello que los sentidos le presentan.[85] Los conceptos primeros son los más comunes, y el más común es el concepto de ser.[86] El objeto común del intelecto es el ens commune, aunque en el caso del hombre su objeto propio sean las esencias separadas de las cosas sensibles, de las cuales se produce inmediatamente el concepto de ser.[87] El hombre conoce el acto de ser del ente por abstracción a partir de las cosas sensibles.[88] Porque el acto de ser constituye la esencia de las cosas sensibles.

Por otra parte, Santo Tomás nos explica, que toda potencia está ordenada a su objeto al que tiende naturalmente.[89] Por eso se llama objeto propio u objeto formal.[90] Y como el objeto de la inteligencia es el ente, por eso el ente es lo primero que se conoce con necesidad natural y espontánea, previa a toda reflexión y consideración que pudiera implicar un conocimiento anterior.[91] Esa es la razón por la que el ser del ente está supuesto en todo pensamiento.[92] El concepto de ser es el primero que el hombre adquiere naturalmente, de manera espontánea e inconsciente al entrar en contacto con la realidad sensible.[93] Se trata del primer concepto sin juicio que excluye toda singularidad. Lo primero que el intelecto conoce es el ente.[94] Así como el objeto de la vista es el color que está implicado en todo conocimiento visual, y el objeto del oído es el sonido que está implicado en todo conocimiento auditivo; el ente está implicado en todo conocimiento.[95] En este conocimiento el sujeto cognoscente sólo percibe el acto de ser en oposición a la nada. Todo lo que es conocido o cognoscible, se conoce

a partir del ente, porque la multiplicidad y diversidad de los entes no es más que una diferenciación del esse que abarca la totalidad de todas las perfecciones de todas las cosas. Se trata del objeto formal del intelecto a través del cual el intelecto conoce todo, incluso el no ser, como una ausencia de ser.

Lo que percibe el intelecto es la esencia del ente en cuanto que es de donde deviene el primer juicio que tiene que ver con el primer principio del conocimiento. Sin embargo, este conocimiento es universal y, por tanto, oscuro, indiferenciado en cuanto potencialmente incluye lo infinito.[96] Por eso decimos que el objeto formal o común del intelecto es tan amplio como el ser, porque en el ser incluye potencialmente todas las cosas. Pero como el objeto propio del intelecto humano son las esencias separadas de las cosas sensibles, el intelecto contempla el concepto de ser inconscientemente en lo singular de donde procede a partir de la imagen o fantasma.[97]

Como contraparte del conocimiento del ente en cuanto es, que es simple, universal, confuso y oscuro tenemos el conocimiento complejo y distinto de la ciencia.[98] Este conocimiento es consciente, se trata de lo que contiene actualmente y potencialmente el concepto de ser. En el conocimiento científico conoce el ser del ente y el concepto de ser que es una representación mental por el cual conoce al ser. El conocimiento científico es reflexivo y discursivo por lo que consiste en innumerables juicios y razonamientos. Pero como el ente es lo primero, la ciencia suprema es la ciencia del ser en cuanto ser, es decir, la Metafísica. El conocimiento científico no es sólo de algo en oposición a la nada, sino que, mediante la ciencia, y, sobre todo, la Metafísica, el sujeto humano cognoscente conoce en el ser en cuanto ser, sus principios, los géneros, las especies, las diferencias específicas y sus propiedades, en cuanto en ellas el ser se da de distintos modos.

Santo Tomás deja claro que sólo el concepto de ser puede ser el primer concepto confuso del intelecto humano. Y esto porque el ser del ente es algo que conocemos y que es el principio que supone todos los conceptos en cuanto los contiene siendo determinaciones del mismo ente. Además, todos los

conocimientos sólo pueden ser reducidos, en última instancia, hasta el “algo” y en el conocimiento del ente están contenidos potencialmente todos los demás conocimientos, porque todo lo cognoscible, es cognoscible en cuanto es.[99] Por eso el conocimiento del ser de los entes es lo más común y lo más imperfecto en cuanto contiene potencialmente todo lo que puede ser conocido, es decir, todo lo que es. En lo que respecta al plano ontológico, lo más perfecto es el ser en cuanto acto y en cuanto perfección de todas las perfecciones de los entes.[100] Y en el plano del conocimiento, no hay nada en el intelecto que no haya sido abstraído del conocimiento sensible; pero todos los demás conceptos que el intelecto obtiene a partir del conocimiento sensible, es decir, de la experiencia son determinaciones del ens commune, y esto tanto en el caso de los entes reales como en el caso de los entes de razón.[101] Porque los conceptos tienen su fundamento en las cosas que representan en cuanto son representaciones mentales de las cosas.[102] De modo que, a partir del ente, se van conociendo los conceptos más universales y superiores de los cuales están en potencia todas las categorías hasta los entes concretos. De suerte que el intelecto va actualizando el conocimiento de lo que conocía en potencia en el ser en cuanto ser.[103] El ens commune está en potencia respecto a todos los entes particulares contenidos en él y por lo mismo no hay que confundirlo con Dios que es el Acto puro, tampoco hay que confundirlo con el concepto de ser que está en la mente, ni con la suma de todos los entes. Por eso Santo Tomás insiste tanto en distinguir los planos lógico y ontológico y el plano de Dios y las creaturas. El ens commune es el ser de los entes, objeto del intelecto, mientras que Dios es el Acto puro de cuyo ser participan todos los entes creados. El ens commune se da en distintos grados y modos; en Dios como Acto puro y en los entes creados como ser participado según los distintos modos de ser. El ser se da en distintos modos como substancia o como accidentes que participan del ser en cuanto tal. Por eso en todos los conceptos reales está implícito el ens commune.

Pero, además, en lo que se refiere a las ideas, los juicios y los raciocinios, estos también parten del ser. Porque el ser lógico trabaja con conceptos reales y en el juicio esto se da tanto para la afirmación como para la negación. Pero para todo juicio es necesaria la cópula ser. Sólo con el ser es posible el juicio porque, como lo hemos dicho antes, el no ser sólo es cognoscible por medio del ser.[104] La predicabilidad del ser trascendental está implícita en todos los juicios afirmativos y negativos porque es la raíz de la cópula de todo juicio. Todo el orden ontológico y el orden lógico confluyen en el ser trascendental. Por eso Santo

Tomás sostiene que el esse es trascendental porque constituye la perfección más íntima y fundamental de todas las cosas, tanto en el orden del ser como del conocimiento, pues nada escapa al ser. El ser (esse) constituye a Dios y a todos los entes, sean substancias o sean accidentes. Todas las cosas confluyen en el ser que las constituye y que es común a todas. A Dios como causa y a las creaturas como efecto. Todo participa del ser de Dios en distintas proporciones, porque Dios es infinito.[105] En Dios su esencia se identifica con su Ser, en cuanto es Acto puro sin mezcla de potencia, mientras las creaturas participan del acto de ser (esse) que reciben de Dios en distintas proporciones y en sentidos muy diversos.[106]

1.4

Conclusión.

Los nominalistas y los conceptualistas han pretendido demostrar que el universal es una mera creación del intelecto lo cual conduce irremediablemente al relativismo gnoseológico y moral. Sin embargo, la doctrina de Santo Tomás, resuelve el problema de los universales gracias a su profundidad metafísica. Porque en el tomismo el ser no es unívoco sino análogo. [107] Por eso concluimos que, en Santo Tomás, la analogía es clave en la comprensión del ser de los entes y del conocimiento. Porque a la base de su doctrina se encuentra el hecho de que el ser es análogo con una analogía de proporción o atribución intrínseca, puesto que hay una relación de causa-efecto entre Dios y las creaturas en lo que se refiere a la participación formal del ser; Dios como analogado principal y las creaturas como analogados secundarios. Y el ser también es análogo con analogía de proporcionalidad propia, en cuanto el ser se da en distintas proporciones de una manera real y no sólo en la apariencia. [108]

Santo Tomás supera el nominalismo y garantiza el realismo metafísico haciéndonos ver cómo se corresponden análogamente, el orden lógico, el orden abstracto metafísico y el orden físico; la correspondencia entre el orden metafísico y el orden físico; y, entre el orden del ser y el orden del conocimiento. Considerando la distinción entre el ser de la cosa (esse) y su modo de ser (specie), Santo Tomás fundamenta la producción de conceptos universales. Además, Santo Tomás resalta la realidad que condujo a Aristóteles a afirmar que no puede haber universalidad si no hay una relación entre lo uno y lo múltiple, siendo lo uno causa de lo múltiple en cuanto todo procede de una primera causa que es Dios como causa eficiente, ejemplar y final. Nos enseña que lo uno, como concepto universal, corresponde uniformemente a muchos entes. Porque si la naturaleza no fuera, de algún modo, universal en lo singular, tampoco podría

haber universal con fundamento en las cosas y la ciencia sería imposible. Tanto para Aristóteles como para Santo Tomás, toda esencia o naturaleza de una substancia o de un accidente es “una” y puede corresponder internamente y necesariamente a una multiplicidad. La naturaleza de cada cosa es una y está en muchos. El concepto universal está concentrado sobre la esencia o naturaleza que se encuentra en la cosa singular concreta y en el intelecto que la conoce.

Santo Tomás parte de los principios metafísicos, y de la inexistencia de ideas innatas colocando en primer lugar al ser y los modos de ser y puntualiza que lo que se abstrae no es la materia individuante, ni la forma substancial del ser corpóreo, sino toda la esencia corpórea compuesta de forma communis y de materia communis, de la materia concreta, que es la materia individual. En Santo Tomás se distingue el “ser algo” (quid est) de las ideas universales y su “manera de ser”, (modo quo). Lo que distingue la naturaleza o esencia en la cosa concreta de la esencia abstracta es un modo de ser distinto: species o similitudo formae que garantiza que la abstracción sea de la cosa sin modificación alguna. Las especies inteligibles son las mismas cosas con un modo de ser distinto; son la cosa intencionalmente en el intelecto por modo de especie. Y esto se fundamenta en que lo que se individualiza no es la forma, sino la esencia específica del ser corpóreo que es una unidad de composición de materia y forma.

Es así como Santo Tomás demuestra el conocimiento verdadero de las cosas y explica las relaciones entre lo universal y lo particular garantizando la objetividad en los juicios morales. Porque, como lo hemos visto en este trabajo, si se considera la esencia como forma o acto de ser, o si la materia del compuesto de materia y forma se considera como pura potencia, al ser depurada esta de la materia ya no sería lo mismo que la cosa, y de ese modo no se puede garantizar el conocimiento objetivo de la realidad tal cual es, y sobreviene el relativismo ético. Ese es el problema más grave, que de los errores metafísicos y, más concretamente gnoseológicos, sólo puede seguirse el relativismo.

Capítulo II.

La naturaleza.

Una vez que hemos profundizado en la capacidad del intelecto humano para conocer la verdad objetiva, pensamos oportuno continuar con el concepto de naturaleza, ya que la noción de naturaleza tiene una gran aplicabilidad para brindar soluciones en cualquier discusión filosófica, teológica, jurídica, etc., pero sobre todo moral. En este capítulo profundizaremos en el concepto de naturaleza como principio de movimiento y, en última instancia, de la actividad moral humana. Aprovechando el legado filosófico de Santo Tomás y con el rigor y la precisión metafísica propia que le caracteriza, pretendemos profundizar en las notas metafísicas y esenciales de la naturaleza y en su relación con el conocimiento de la verdad y el bien. La visión de la naturaleza como realidad objetiva y el concepto de naturaleza como universal en la mente humana. También pondremos de manifiesto que, para Santo Tomás, la fuente de todo dinamismo o de toda operación, no puede ser otra que el ser de los entes, es decir, el hecho de que el ser es necesario en la comprensión de la naturaleza como principio de operaciones de las creaturas y como principio del orden moral.

2.1

La naturaleza en cuanto principio intrínseco de operaciones.

Constantemente utilizamos el término naturaleza para comprender la realidad y mucho se ha escrito sobre ella. El concepto de naturaleza se ha definido como primer principio de operaciones . Sin embargo, en la mayoría de los casos queda como un concepto vago, impreciso, que paradójicamente se utiliza para precisar, para aclarar, para definir. En efecto, la naturaleza es un principio al que se atribuyen las acciones y las manifestaciones de los seres. Por eso el objeto de este capítulo, es determinar con la mayor exactitud posible, qué tipo de principio es, cuáles son sus notas metafísicas esenciales. Porque cuando hablamos de movimiento, sabemos que Dios es la causa última de la operatividad, pero entonces habrá que ver en qué sentido la naturaleza puede ser principio de movimiento.

Por otra parte, para evitar confusiones, veremos que es necesario relacionar la naturaleza con el conocimiento, es decir, distinguir el orden lógico del ontológico; la naturaleza como realidad objetiva y el concepto de naturaleza como universal en la mente humana. Como lo hemos venido sosteniendo desde el inicio, si todo esto lo indagamos partiendo del realismo metafísico de Santo Tomás de Aquino, seguramente nuestra búsqueda terminará rigurosamente en el ser. Porque la fuente de todo dinamismo no puede ser otra que el ser de los entes y, por tanto, quedará demostrado que el ser es clave en la comprensión de la naturaleza como principio activo que depende de Dios, principio último de las operaciones de todo cuanto existe en el universo. Pero, además al entender el papel del ser en la comprensión de la naturaleza, se puede comprender el sentido preciso de la naturaleza como principio de movimiento.

Para iniciar con el rigor y el orden debido esta exposición, es necesario partir del hecho de que en la tradición filosófica perenne la naturaleza es un principio[109], o sea, aquello de lo que algo procede de cualquier modo. Ya Aristóteles había dicho que la naturaleza al igual que la causa y la sustancia son principios[110]. Y aquí es preciso distinguir que el principio puede ser de la cosa o del conocimiento[111], y en el caso de ser principio de la cosa, ese principio puede ser extrínseco si procede de fuera de la cosa, o intrínseco si procede de su ser como lo es la potencia y el acto; o bien como principio físico de su ser o sea la unidad de composición materia-forma, o como principio físico del devenir, o sea materia, forma y privación.[112] De modo que, estos principios físicos son naturaleza en cuanto la constituyen y en cuanto constituyen la explicación del movimiento o cambio de las cosas. Hay que ser conscientes que de estos principios devienen todos los movimientos, y como la naturaleza se define como primer principio intrínseco de movimiento y de reposo en cuanto tal[113], o primer principio intrínseco de operaciones, la comprensión de estos principios es indispensable para entender la naturaleza y el orden moral. Sin embargo, Santo Tomás nos hace una precisión, y esta radica en que la definición de naturaleza como primer principio intrínseco de operaciones se confunde, de algún modo, con la esencia de los entes[114]. Y eso conduce a que para su comprensión se requiera una profundización metafísica.

La naturaleza es principio porque es prioritaria en el sentido de origen en el orden del ser, del conocer y del obrar. Pero además, la naturaleza es principio intrínseco, porque es causa intrínseca de la actividad de las cosas independientemente de que Dios intervenga en todo acto.[115] El siguiente problema es determinar si la naturaleza es sujeto pasivo de movimiento, una sustancia universal, o su principio activo esencial. Y para resolver esta cuestión hemos de sostener que, aunque naturaleza se considere como sinónimo de esencia y la potencia sea principio de movimiento, el sentido más profundo de naturaleza, no se refiere a la esencia como potencia, ni a la sustancia segunda o universal, sino más bien a la esencia de una sustancia primera porque, como para mover hay que ser, sólo la sustancia primera que es acto de ser, puede ser principio de actividad. De hecho, para Aristóteles, la naturaleza es causa eficiente de los fenómenos naturales porque sólo esta posee causalidad eficiente.[116] Por eso Santo Tomás afirma que toda sustancia es naturaleza.[117] Porque los accidentes son por y para la sustancia de manera que, en sentido estricto, son naturaleza sólo en función de la sustancia. De aquí que, en un

primer acercamiento, se defina la naturaleza como substancia primera en cuanto principio de sus propias operaciones.

2.2

Inteligibilidad de la naturaleza.

Un segundo aspecto a considerar es la inteligibilidad de la naturaleza, porque si la naturaleza es real y objetiva, se relaciona con el entendimiento que produce un concepto o fruto mental a partir de la realidad. Y en este sentido es necesario volver a insistir en la primacía del ser sobre el pensar. En efecto, la naturaleza es portadora de la inteligibilidad de un ente y por lo mismo constituye la estructura racional de la realidad. Y es que hay que considerar que la naturaleza como producto de la creación, es absolutamente inteligible para Dios aunque no lo sea para nosotros. [118] En este caso se trata de la intelección que Dios tiene de las cosas y de la inteligibilidad de las mismas. [119] La naturaleza es principio de inteligibilidad de las cosas, es lo que cada ente tiene de inteligible. Por esta razón el realismo metafísico de Santo Tomás identifica la naturaleza de las cosas; con la esencia universal, es decir, con el universal que es mencionado por la enunciación objetiva y que es la esencia de un ser, separada de las notas individuales de los entes. [120] Ese universal es la naturaleza porque las cosas pueden ser conocidas por el intelecto gracias a que tienen una naturaleza inteligible que puede ser conocida adecuándose al intelecto. [121] De modo que la naturaleza es la esencia universal que el intelecto abstrae de la cosa. [122] Porque aunque las cosas son individuales, lo que se conoce de ellas es su esencia universal que es lo inteligible para el intelecto humano, y que garantiza el conocimiento verdadero. [123]

Además, la esencia es lo que permanece, lo que es inmutable de modo que la naturaleza no puede confundirse con todo aquello que varía dentro de la individualidad de los entes, porque, como lo hemos visto en el capítulo anterior, eso no es inteligible para el intelecto humano cuyo objeto propio son precisamente las esencias abstraídas o separadas de las cosas sensibles. Lo

inteligible al intelecto humano es lo universal o sea lo inteligible. De modo que, en el caso del intelecto humano los entes materiales han de ser despojados de su materialidad por el intelecto agente para hacerse inteligibles en acto. Y aquí hay que ser muy precisos porque eso no quiere decir que lo inmaterial se reduzca a lo universal, ni que la individualidad no sea inteligible.[124] Lo que sucede es que el intelecto humano conoce las formas o esencias que abstrae de las cosas sensibles, porque el conocimiento humano se da de forma a forma, una la forma por la que se conoce, que es la facultad de conocimiento, y otra la forma o esencia por la que se es conocido. La naturaleza es la esencia o sustancia segunda que es universal en cuanto principio de movimiento y que el intelecto separa de la cosa concreta e individual que conoce.[125]

2.3

La sustancia segunda y el movimiento.

Dice Santo Tomás que el ser se dice principalmente de la sustancia y secundariamente de los accidentes. [126] Sin embargo, como hemos visto, la naturaleza requiere ser principio de inteligibilidad, y el problema radica en que la sustancia primera no puede ser principio de inteligibilidad porque es individual y, en cierto modo, estática en cuanto es acto, es por eso que hay que profundizar en las características de la sustancia segunda para demostrar que cumple con lo que se requiere para ser naturaleza.

La sustancia segunda es el universal inteligible que se encuentra en las sustancias primeras y que contiene todo lo que determina el modo de ser de un ente. Es decir, todo aquello por lo que una cosa es lo que es: su esencia. En otras palabras, lo universal es lo real que existe en lo individual que sólo puede ser en cuanto realiza lo universal. De modo que la sustancia primera es inteligible para el hombre en su sustancia segunda como universal en el intelecto, o también en la cosa singular.[127] Pero cuando la sustancia segunda es inteligible en la cosa singular, significa la esencia absoluta del género.[128] Esto sucede porque tanto los géneros como las especies están contenidos en la sustancia segunda. Y los géneros y las especies son los que definen la naturaleza o esencia del ente, aunque en sentido estricto la especie define más la naturaleza porque es más sustancia que el género en cuanto contiene el género y la diferencia específica.[129]

Otro dato importante es que todo lo que se encuentra en la sustancia segunda, está contenido en la sustancia primera que es la cosa concreta singular. La sustancia segunda no añade nada a la sustancia primera porque es la misma sustancia primera depurada de su singularidad en el proceso de abstracción

intelectual o ideogénesis. La sustancia segunda es la sustancia primera depurada de sus notas individuales. Sustancia primera y sustancia segunda son lo mismo y su distinción sólo es una distinción de razón con fundamento en la realidad ya que es en la mente en donde se encuentra depurada de la materialidad.[130] Pero lo que realmente tiene movimiento o actividad es la sustancia primera, aun cuando ese movimiento es inteligible para nosotros considerado en su sustancia segunda.

De todo lo dicho hasta aquí podemos deducir que naturaleza es principio real de operaciones quod en cuanto es sustancia primera, y principio inteligible de operación quo en cuanto sustancia segunda. Pedro y Juan tienen la misma naturaleza en cuanto sustancia segunda, ambos tienen las mismas notas esenciales separadas de sus sustancias primeras. Pero aquí hay que comprender que la naturaleza es el sujeto de predicación esencial, y por eso necesita ser universal, es decir, sustancia segunda. La naturaleza es el punto en el que se integra la realidad con los conceptos que produce nuestro intelecto sobre la realidad misma.

De modo que, la sustancia segunda o universal, no es activa, la naturaleza radica en la sustancia como principio de actividad de cada ser. Es lo inmutable que produce la mutación. Pero para entender esto es necesario introducir otro elemento que es el ser en potencia. Un intermediario entre el ser y el no ser con el que Aristóteles resolvió la aporía de Parménides es justo el ser en potencia. En efecto, el ser en potencia es actualizado, de donde se sigue que el acto tiene prioridad.[131] De hecho la potencia sólo puede ser definida por el acto que paradójicamente no puede definirse por su simplicidad.[132] El movimiento ocurre entre dos momentos que es el del momento inmediatamente anterior al movimiento y el término del movimiento. Y la potencia puede entenderse en dos sentidos, el de potencia activa que es capacidad de mover a otro y el de potencia pasiva que es capacidad de ser movido por otro. En el primer caso es capacidad de actuar y en el segundo capacidad de ser actuado.[133] En cuanto al acto, este puede ser actividad o actualización, o bien acto operativo. También ha sido considerado como la perfección que resulta del acto entitativo.[134] El acto es lo que tiene en sí su fin o lo que tiene perfección. De modo que, avanzando un poco más, no puede haber potencia pasiva si no hay potencia activa. El ser en potencia es una especie de anticipación del ser.[135] Mientras que la nada no es ser en

potencia, sino simplemente nada. Más adelante veremos que la omnipotencia creadora hace surgir el ser de donde no había potencia de ser.[136]

En lo que se refiere a su dependencia con el acto, hay que destacar el hecho de que, si se suprime el acto, se suprime la potencia. Pero si se suprime la potencia, el acto puede servir en virtud de que el acto es lo acabado, lo perfecto, lo que es. La potencia pasiva es el ser en acto, pero al que le falta una determinación en algún sentido. El ser creado es un ser lleno de potencialidad porque el ser creado es un ser potencial.

Es así como podemos deducir, que si la naturaleza es principio de movimiento luego es necesario profundizar en el mismo, porque si no se entiende el movimiento, no se puede entender lo que es la naturaleza.[137] Pero, como es sabido, para entender el movimiento desde una perspectiva realista o del realismo metafísico de Santo Tomás, es indispensable comprender el acto y la potencia. Para entender la naturaleza como fundamento del orden moral e incluso del orden técnico, hay que entender la relación entre el movimiento y la naturaleza. En el mundo cambiante, hay un momento en los entes en que el ser no es todavía, sino que se está haciendo poco a poco. El ser móvil se encuentra dos veces en potencia, una frente a su acto y la otra frente al devenir de ese acto. El descubrimiento del acto y la potencia constituyen la explicación del movimiento como intermediario entre la potencia y el acto. La combinación dinámica del acto y la potencia es el movimiento, es decir, el acto del ser en potencia en cuanto está en potencia.[138]

Una vez obtenida esta definición podemos proceder a la división afirmando que hay tantas clases de movimiento como especies de entes.[139] Por eso el movimiento se define por co-principios co-relativos como el acto y la potencia que son constitutivos fundamentales de todos los entes móviles. El movimiento no se encuentra ni en los entes en potencia ni en los entes en acto ni en la privación. El movimiento es un cierto acto, aunque incompleto, porque el ente está en potencia de aquello de lo cual ese acto es incompleto.

Pero, además, hay que considerar que todo se mueve, no sólo se mueve el universo material, sino también el mundo espiritual. El hombre capta el movimiento. Lo que captamos es el movimiento o la actividad de nuestras potencias de tal suerte que el principio de todo ese movimiento que captamos es la naturaleza como principio que actualiza la potencia en cuanto tal. Para hacer que un ser potencial pase de la potencia al acto, se requiere de un acto, y ese acto es el movimiento cuyo principio es la naturaleza que, en este sentido, ha de ser acto. En este sentido podemos concluir que la naturaleza como principio de operaciones o de actividad es la actividad del ser. Ya se puede ver la importancia y la trascendencia de este principio para comprender el orden moral.

2.4

Definición de naturaleza en relación a la actividad.

Como hemos visto, el acto y la potencia son dos principios ontológicos de todo ser finito. [140] De hecho son dos co-principios co-relativos del ente finito. En cuanto al ente material, la materia y la forma se comportan como potencia y acto porque la materia es forma en potencia y la forma es materia en acto. La materia es potencia de forma y la forma es acto de la materia. [141] Pero además la esencia y el ser (esse) también son potencia y acto. [142] Por eso para que haya movimiento es indispensable la composición de potencia y acto. Y aquí hay que resaltar que todos los entes que se mueven son mutables. Sólo Dios como Acto Puro es inmutable. Por eso mientras más motor sea un ente, requiere más acto y es menos móvil. Porque el ente es más móvil o mutable mientras tiene más potencia; pero es más motor o mueve más cuando tiene más acto. Ahora bien, la naturaleza se define como principio de movimiento, porque es causa de la mutabilidad de las cosas móviles, es decir, de las cosas que están compuesta de acto y potencia. La naturaleza es causa que actualiza al ser en potencia, y en ese sentido es el acto de todas las cosas móviles, es decir, de cada cosa contingente o creada. En este sentido la naturaleza es el ser de las cosas que nos permite deducir las notas fundamentales de todo ser creado. Cosa que, como veremos más adelante, no alcanzó Aristóteles que no concibió la naturaleza como creación.

Pero todo esto no basta, sino que hay que considerar otro aspecto de la naturaleza. Se trata de la distinción entre seres reales y seres de razón. En este caso se ha considerado como ser natural, al ser real. Hemos dicho que la naturaleza es principio de actividad del ser, pero la actividad del ente es su propia entidad que consiste en la integración de la dimensión dinámica y estática. Por eso la naturaleza es principio de movimiento y de reposo, porque el

reposo es ausencia de movimiento que no debe confundirse con la inmovilidad porque la inmovilidad es la destrucción del movimiento.[143] El movimiento y el reposo se dan en los seres que no son el Acto puro. De aquí que la naturaleza sea principio último intrínseco de movimiento y de reposo de cada ente en particular. El ser de las cosas es acto y ese acto tiene como fuente última a Dios. El ser creado es actividad recibida de Dios pero que se realiza en la naturaleza. El ser es actividad a la vez que es sustancia porque la sustancia es acto (esse). Por eso también podemos decir que el ser es operación sin ser puro movimiento, es decir, sin disolver la permanencia del ser que además le hace inteligible, porque el puro devenir es la nada. Lo que fluye o se mueve siempre es algo. Algo que se mueve y algo hacia lo que se mueve. El ser tiene esos dos aspectos: es estático y es dinámico. Es una unidad estática y dinámica que constituye un todo, aunque el principio activo de la acción es, como lo hemos visto, el ser, es decir, el acto.[144] De tal suerte que, la unidad de composición de acto y potencia se encuentra siempre en actividad, pero siempre es necesario que el ente esté en acto por medio de alguna de sus potencias.[145] La sustancia activa siempre está operando por medio de sus potencias porque así como el puro dinamismo sin permanencia es la nada; la pura pasividad o pura potencia también coincide con la nada.

La naturaleza es el término de la acción de Dios, pero no es pura receptividad, sino también es acto por participar del ser de Dios.[146] El ser es acto en su doble función de actualidad y de actividad que se realiza a través de un acto segundo que es la potencia activa del ser de los entes y que es realmente distinta del acto. En todo ser creado hay esa distinción porque sólo Dios es el Acto Puro en el que ser y operar se identifican.[147]Por eso, toda otra actualidad creada y por lo tanto mutable en cuanto es actualización de una potencia, participa del Ser de Dios.[148]

La actividad de los entes creados proviene de su acto de ser, pero ese acto sólo es activo a partir de una potencia real activa.[149] Por eso toda actividad del ser creado es imperfecta pero perfeccionadora por estar mezclada de potencialidad.[150] El hombre necesita recibir de Dios para poder donarse a Dios, y es en este recibir y donarse en que alcanza su perfección. El hombre no disfruta de una operatividad existencial propia como Dios, sino participada de Dios. Pero sí tiene un dinamismo esencial. Y es en ese dinamismo que se perfecciona al encaminarse a su último fin. El acto primero del hombre que es su forma

sustancial se perfecciona actuando, es decir, a través del acto segundo que son sus operaciones, especialmente su obrar moral. Cada ente tiene su propia perfección que es su propio ser, y tiene otra perfección que es el fin de su operación.[151] De modo que la operación es la expansión del orden establecido e interior del ser. El hombre alcanza a Dios por medio de la operación, o de su obrar moral.[152]

La operación sigue al ser y el modo de operación sigue al modo de ser.[153] Toda actividad deviene del ser. El apetito o tendencia que tiene todo ser, lo tiene porque se encuentra en acto y ese apetito es directamente proporcional a la perfección de la naturaleza. Mientras más perfecta es la naturaleza es mayor el apetito hasta llegar al Apetito infinito que es Dios que se ama a sí mismo perfectamente y en ese amor perfecto apetece a toda la creación. Todo ser tiende hacia su bien que es su propia perfección y con esta a la plenitud.[154] Cada cosa tiende a su fin con un apetito natural, por eso el bien es la adaptación entre el apetito y el fin, y la naturaleza es el apetito que cada cosa tiene de lo bueno, de su fin, de su perfección. La actividad del ente creado es perfeccionamiento, actualización de lo que está en potencia. La actividad del mundo creado es perfeccionamiento, lucha, paso de lo que todavía no es, al ser. Pero también la corrupción es un paso del ser al no ser y la generación es paso del no ser al ser participado. El acto del ser creado está impregnado de potencialidad, y por eso al moverse se perfecciona actualizando aquello que está en potencia. El ser creado está en acto, pero el sujeto de ese acto es una potencia, la materia contenida en una esencia que le limita y que le determina como un individuo dentro de una especie. Por su parte en Dios que es Acto puro, es pura actividad pero sin movimiento porque es inmutable.[155] Su actividad es su mismo acto porque Él es sujeto de su acto.[156] Acto que atrae todo hacia sí en un orden que desde lo inerte, se extiende a la creatura libre en el ejercicio de su libertad. Ese orden no es otra cosa que la ley natural. Y aquí conviene añadir que la actividad del ente también es fundamento de la norma moral.

2.5

Dimensión ontológica de la naturaleza.

Todas las cosas tienden a un fin que es su propio bien y que constituye su perfección. [157] Esa perfección es el punto de llegada del dinamismo que realiza la naturaleza de cada ente logrando su plenitud. Por eso no hay descubrimiento humano mayor que el del acto y la potencia sin el cual resulta imposible explicar la naturaleza y el orden natural y moral. Sin embargo, es hasta el cristianismo que se supera la visión meramente cosmológica del movimiento y de la naturaleza, y se alcanza el nivel metafísico en el que el movimiento se extiende a todos los entes creados, inertes, vivientes, y a los entes espirituales. Todo lo que se mueve se diferencia de Dios.

El dinamismo del ser es la naturaleza que sólo puede ser alcanzada desde la Metafísica. El ente es una unidad que se encuentra en acto y potencia que no son cosas sino los co-principios co-relativos que constituyen esa unidad. Cada potencia se ordena al acto y de ese modo todo ente creado se ordena, en última instancia, al Acto puro que es Dios. Ya hemos dicho que el movimiento siempre de algo hacia algo, los entes se mueven para ser; para alcanzar su plenitud. Y al final todo se mueve hacia el Ser que es su fin.

Hemos visto que la naturaleza como esencia o como sustancia es la misma realidad, es decir, el ser en sí. La naturaleza es aquello por lo que el ser actúa. El acto de ser y la esencia se integran en la naturaleza.[158] Todo ser en cuanto ser es activo, pero en el caso del ser creado, el ser activo implica ser móvil. Y todo esto, como lo decíamos, implica también un orden que podemos observar en la naturaleza, puesto que ese dinamismo se realiza de una manera que podemos descubrir y denominar el orden de las cosas. El amor o tendencia de las cosas

hacia su fin se manifiesta como un orden establecido que no es otra cosa que la ley natural. La perfección no es otra cosa que la magnitud entre el impulso del punto de partida y la dirección del punto de llegada. El orden, el amor y el fin son expresiones de la naturaleza. Ya se ve a todas luces que la comprensión de la naturaleza es radicalmente necesaria para comprender el bien, el mal, el apetito, la perfección, la ley; es decir, los principios fundamentales de la Filosofía moral y de la Teología moral. Por eso si queremos abundar y precisar sobre la dimensión metafísica de la naturaleza es importante considerar en este momento la diferencia entre la naturaleza y el orden. Porque hemos visto que la naturaleza es substancia, mientras que el orden es la relación que hay en la naturaleza.[159] Y ese orden que supone la pluralidad de los entes puede ser de tiempo y lugar (prioridad y posterioridad), de dignidad (distinción) o de origen (naturaleza). Cuando hablamos de origen, encontramos el aspecto metafísico desde el cual puede considerarse la naturaleza como orden.[160] Es en este sentido en el que Santo Tomás explica cómo en la Santísima Trinidad existe orden según el origen sin prioridad. El orden secundum originem, que en la tradición cristiana se conoce como orden natural.[161] Y es que de Dios le viene el orden a la naturaleza que tiene como origen el mismo Dios porque procede de Dios. El orden que es una relación secundum originem, es el orden en la multiplicidad de movimientos y actividades que provienen de la relación de la creación con Dios.[162] Cada cosa particular tiene una ordenación a su fin según su naturaleza, pero Dios es el origen y fundamento del orden de todas las naturalezas y en ese sentido Dios es principio último de movimiento.[163] Sin Dios como origen creador de todo el universo no puede haber un orden de todos los seres. El orden de la naturaleza es el orden de las finalidades y operaciones de cada ente del universo considerado en sí mismo y respecto a su origen, pero también en conexión con el resto del universo. Aquí podemos agregar que la esencia de la naturaleza es la sustancia segunda que manifiesta el orden jerárquico que internamente tienen todas las cosas.

El orden intrínseco de la naturaleza es la ley natural que como ley divina expresa su dependencia de Dios. Porque ese orden manifiesta que las naturalezas de los entes son los medios por los que Dios hace que las cosas se dirijan hacia su propio fin.[164] Y aquí hay que recalcar dos aspectos de la naturaleza: el orden como principio pasivo que recibe la acción de Dios y como principio activo que mueve al ente para que alcance su fin, que en última instancia es Dios.[165] Ambos aspectos manifiestan la dependencia de Dios. Esto se traduce en el hecho de que

Dios hace salir a los entes de Él sin intermediario alguno, pero la atracción que ejerce sobre todos los entes creados la realiza por medio del orden jerárquico de la naturaleza.[166] Los entes creados son causas segundas que por lo mismo son, en alguna medida, imagen de Dios en cuanto se ordenan al grado jerárquico de las cosas. Los seres inertes se ordenan a los vivientes vegetales, animales, y estos al hombre.[167] Todo el universo sale de Dios, y todo el universo regresa a Él en una jerarquía perfectamente ordenada. Esto es precisamente el bien, el orden al fin de cada cosa. En este sentido, el orden de cada cosa es su naturaleza o esencia. El orden es lo que da unidad al universo, de modo que el orden cósmico no es otra cosa que la naturaleza considerada en su conjunto.[168]

Pero hemos iniciado este apartado diciendo que el bien de cada cosa es su fin y constituye su perfección. Esto significa que en la medida en que cada cosa alcanza su fin es perfecta y contribuye a la perfección de las demás y jerárquicamente de todo el universo.[169] Las naturalezas o esencias son el receptáculo del ser participado por Dios en distintos grados y de distintos modos.[170] La naturaleza recibe el ser de Dios y con este ser, recibe el orden, la belleza y la armonía. Pero en un dinamismo que conduce a cada cosa a su fin que constituye su bien y, por tanto, su perfección. Cada cosa apetece su propio bien o perfección, pero se trata de una perfección secundum quid, en la que si seguimos la escala de perfecciones jerárquicas, desembocamos en la perfección simpliciter, es decir, en Dios.[171] Con esto cobra importancia el sentido de la naturaleza como tendencia a la plenitud, es decir, como apetito y como fin.[172]

2.6

La naturaleza como apetito y como fin.

Reflexionando un poco encontramos que el apetito o tendencia es, en algún sentido, principio de actividad de un ser. Y es que la actividad interior de un ser es la naturaleza. Pero cuando esa actividad sale del interior del ente se llama apetito o amor. La naturaleza es, en este sentido, la tendencia o término a quo que hay en las cosas y que es punto de partida de sus manifestaciones, mientras el término ad quem es el amor. Toda naturaleza cuenta con una inclinación natural o amor. [173] Pero ese amor o tendencia no es igual en todos los entes sino que varía según la naturaleza de cada uno. En el mundo inanimado y vegetal, esta tendencia o amor se llama afinidad, en los animales irracionales se llama apetito, y en los entes espirituales se llama voluntad. Es así como el amor es una manifestación de la naturaleza de cada ente.

En el hombre la tendencia que es propiamente humana es la voluntad como principio próximo de operaciones.[174] La tendencia por la que el intelecto humano actúa por un fin es la voluntad como principio próximo de operaciones de la naturaleza intelectual. El objeto de la voluntad es el bien que es su fin. En este sentido dice Santo Tomás que la voluntad es naturaleza del intelecto.[175] Pero, además, esta tendencia o amor, también es principio remoto de los actos de la voluntad. Porque la inclinación de la voluntad se realiza cuando la forma inteligible apetece o rechaza algo. En el hombre, toda inclinación de la voluntad y toda pasión de los apetitos tienen su origen en el amor. Por eso dice Santo Tomás que lo amado es el objeto de la naturaleza espiritual en cuanto al intelecto como semejanza de su especie, y en cuanto a la voluntad como término del movimiento.[176] Cuando el amor está ordenado, obrando por amor se obra rectamente. El gran aporte y giro del cristianismo respecto al pensamiento de Platón y de Aristóteles no se limita a que Dios es quien ama primero a las

creaturas, sino que las creaturas son fruto del amor de Dios que las hace más perfectas en cuanto más las ama. Las creaturas se mueven hacia Dios como efecto del amor divino que hay sobre ellas. En Dios hay intelecto y voluntad pero como en Dios todo es su propia esencia, Dios es su misma inteligencia y su misma voluntad.[177]

El objeto propio del amor es el bien connatural y proporcionado a cada naturaleza que actúa como causa del acto de amar.[178] En el caso de Dios, su amor es el que crea la bondad de las cosas, de modo que en Él se cumple plenamente el hecho de que todo actuar se hace por amor al bien porque al igual que todos los entes, Dios actúa por amor, pero en el caso de Dios, el término de la acción creadora es la naturaleza. De modo que, en el caso de Dios, la naturaleza es el término ad quem de su operación creadora mientras su amor es su término a quo. En el caso de Dios, el amor es causa de la naturaleza. Es Dios el que infunde la bondad de las cosas. De todo esto se sigue también, que el amor junto con la inteligencia sea la manifestación más perfecta de la Divinidad. La naturaleza humana es amor en cuanto sólo por amor el hombre puede llegar a su máxima perfección.[179] Existe un movimiento de atracción de Dios y de Impulso, de aquí que Dios es principio y fin de todo lo creado, porque mueve a la naturaleza como su principio y su fin.[180] Toda la naturaleza tiene en su entraña la moción de Dios, que al mismo tiempo impulsa a cada ente creado hacia Sí. La finalidad de cada ente implícita en su naturaleza, conlleva un apetito universal de cada cosa hacia Dios. Es por eso que por sus operaciones, cada ente tiende a asemejarse con Dios.[181] Al apetecer su fin, cada cosa imita a Dios y se asemeja a Él y en ese amor natural se une a Él. De modo que la semejanza es causa del amor porque sólo se apetece lo que es adecuado y apropiado al sujeto apetente.[182] El amor, como tendencia natural de cada ser, tiene como objeto su bien, su perfección y de esto podemos deducir que el fin de toda creatura sea el amor. Porque amar es unirse con el amado. El fin no es el conocimiento porque lo conocido se queda en el que conoce según su capacidad limitada, pero el amado es poseído por el amante no según el amor limitado del amante, sino al modo del amado que en este caso es Dios.[183] Por eso la unión del amor es más perfecta que la del conocimiento aun cuando siempre supone el conocimiento. Porque la inteligencia es el medio necesario o la condición necesaria para que la voluntad ame, pero no es su causa. Por eso hay que decir que la naturaleza espiritual consta esencialmente y sin prioridad principal, de intelecto y voluntad.[184] Si todo ser ama naturalmente su propio bien, y su bien último es Dios, cada creatura al

amarse a sí misma, ama también a Dios. Amando el objeto propio de su apetito que es el bien, se ama a sí misma y al mismo tiempo a Dios. Como veremos más adelante, el pecado no es más que un desorden entre los amores, porque Dios es el Fin último del hombre, su Bien último y de eso se deriva la obligación del hombre de amarle.[185] Amando a Dios nos amamos a nosotros mismos porque al amar nuestro bien que es Dios nos amamos a nosotros mismos por encima de todos los demás entes.[186] Sin embargo, para amar a Dios debidamente, es necesaria la gracia, porque sabiendo que debemos amar a Dios sobre todas las cosas, no podemos amarlo sin la gracia.[187] Dios es lo más íntimo de la naturaleza de las cosas porque es su sumo Bien, y está en ellas como principio y fin.[188] Por eso amar a Dios sobre todas las cosas es totalmente natural no sólo a las creaturas espirituales, sino a cualquier creatura del universo, sea racional o sea irracional.[189] Dios es el bien y el objeto del amor de todo el universo.[190] Podemos amar a Dios porque Él es nuestro bien de suerte que ese amor es nuestra ley natural fundada en nuestra naturaleza contingente.[191]

Por otra parte, la naturaleza como principio implica el orden y la causa de un determinado influjo en el ser causado.[192] Hay que recordar que principio es aquello de lo que proviene una cosa de cualquier modo, mientras que la causa es el tipo de principio del que un efecto depende en su ser o en su hacerse. Pero entre las causas necesarias, es decir, de las que necesariamente dependen los efectos en su ser o hacerse, la más importante, por ser la causa de las causas, es la causa final.[193] La causa final es el último principio del cual depende cualquier movimiento o cambio, porque todo ente obra por un fin que es la causa final. Lo que produce la causa final en las cosas es el apetito natural o amor que es el bien de cada ser y que es una participación del Bien absoluto como fin último de todas las cosas que son.[194] El orden no es sino la consecuencia del reino de la finalidad que consiste en que todas y cada una de las cosas aspiran a su propio fin. Pero en los entes que no son espirituales el movimiento al fin viene recibido, mientras que el ser vivo y más perfectamente el ser espiritual posee potencia de movimiento propio, aunque esa potencia sea participada. Por eso el impulso viene de dentro, del propio apetito, mientras que la atracción viene del que puso el poder impulsor de las cosas. La naturaleza material es atraída por Dios para alcanzar su fin, y es así como alcanza ese fin. En cambio, la naturaleza espiritual tiende hacia Dios por impulso propio, aunque recibido, y puede fallar cuando empuja y no alcanzar plenamente su fin. El impulso, a diferencia de la atracción puede desviarse en el ejercicio de la libertad, incluso puede corromperse al

querer un bien particular desordenado. Pero esto es un misterio, se trata del misterio de iniquidad del mundo espiritual.

Por otra parte, aquí se ve esta tendencia al fin, sea intrínseca o atraída por otro, nos hace ver que el ente creado no ha alcanzado la perfección que consiste en la posesión de su fin. Pero ese fin que es el término de la apetición es la naturaleza de la cosa aun cuando el fin sea lo primero en la intención y lo último en la realización. De esto también se sigue que de todos los modos de actuar por un fin haya tantas clases de naturalezas. Mientras los entes imperfectos tienden a su perfección, Dios no recibe nada ni se perfecciona, sino que su obrar consiste únicamente en darse. Por eso la bondad de Dios es el fin de todas las cosas.[195] Porque toda actuación es un movimiento y todo movimiento supone un término que ya está potencialmente en el punto de partida del movimiento como fin. Es por eso que el bien tiene razón de fin como término de la apetición.[196] En este sentido la naturaleza es, de alguna manera, el fin y la causa final que actualiza todas las operaciones de un ser y de la que dependen todas las demás cosas. La naturaleza es esencialmente teleológica porque es actividad y la actividad necesita un fin. Por eso el fin es la naturaleza en cuanto perfecta, en cuanto es la perfección que constituye la actividad del ente.

Ya vemos que tener una visión clara y precisa de lo que es la naturaleza no es tan sencillo como pudiera parecer, pero esa visión es fundamental para comprender el orden moral que nos ayude a dirigir nuestras acciones al verdadero fin. Sin embargo, la dificultad que implica acceder a ese concepto, tan necesario en las discusiones actuales sobre diversos temas, ha dado lugar a múltiples equívocos. Por eso insistimos en la importancia de la aportación de Santo Tomás al respecto. Porque cuando la tradición clásica logró definir la naturaleza como principio de movimiento, se abrió la necesidad de recoger, de precisar y de sistematizar las realidades que están implícitas en esa definición; de obtener sus notas metafísicas esenciales; de marcar bien la distinción entre el orden lógico y el ontológico que deriva de la inteligibilidad de la naturaleza; de señalar la actividad, y su relación con la naturaleza que exige precisión metafísica. Y en eso radica la aportación de Santo Tomás, que resulta por demás necesaria e importante, porque de una visión adecuada de lo que es la naturaleza depende la concepción que tengamos del mundo y la solución de muchos de los problemas

científicos, morales y técnicos que nos plantea.

Capítulo III.

Ser Persona

3.1

Punto de partida: el ser.

Una vez planteada la capacidad del intelecto humano para conocer la verdad, y profundizado en el concepto de naturaleza señalando que el ser se presenta como prioritario, con toda certeza podemos afirmar que, por sus fundamentos ontológicos perennes, el tomismo es el único sistema capaz de solucionar el problema planteado por el pensamiento moderno y contemporáneo que, además, ya había sido planteado por los primeros filósofos griegos, por los padres de la Iglesia y por los medievales. Se trata del problema del ser del hombre existente concreto e histórico, su ser personal y el carácter analógico de la persona humana respecto a las personas angélicas y divinas, incluido el caso de Jesucristo en quien se integran la naturaleza humana y divina en la persona del Verbo.

Como lo hemos venido viendo, para lograr un objetivo como este, hay que partir nuevamente del ser; y aunque este no es un tratado sistemático de ontología en el que pretendamos profundizar exhaustivamente en el ente, sus propiedades, co-principios y modos de ser, así como el carácter analógico del ser, podemos sintetizar diciendo que el ser, según Santo Tomás, significa tres cosas:

1. Expresa el acto de ser (esse).

2. Equivale a la esencia o constitutivo de una realidad tomado como nombre.

3. Significa la función específica del juicio; la afirmación de la identidad ontológica del sujeto y predicado (tomado como cópula verbal).[197]

Pero, como lo hemos dicho en otro momento, si queremos referirnos al ser en cuanto ser objeto de la Metafísica, habrá que evitar confundirlo con Dios, con la suma de todos los entes o con el concepto de ser que se encuentra en la mente. El ser, objeto de la Metafísica, no es unívoco, ni equívoco, sino análogo puesto que se da en los diversos modos de ser y en Dios en parte igual y en parte distinta, con una analogía de proporción intrínseca en cuanto formalmente es Dios la causa y los entes el efecto, y de proporcionalidad propia en cuanto el ser se da en distintas proporciones en la realidad y no en las apariencias.

El ser, pues, se encuentra de diversos modos (análogamente) en los distintos existentes empezando con Dios cuyo ser o esencia es el Acto Puro en el que el ser se da con toda su fuerza y, secundariamente y por participación, en las creaturas, cuyo ser o esencia existe contingentemente por un acto o existencia recibida de su causa y, en última instancia, de la Causa Primera o del Acto Puro que no puede ser otro que Dios. Es de este modo que el ser es lo más íntimo y lo más perfecto que hay en cada cosa. El ser (esse) es perfección de todas las perfecciones y acto de todos los actos. Sin embargo, el ser en cuanto ser, objeto de la Metafísica no es una realidad subsistente por sí misma, sino que el ser se da en los entes, en los existentes concretos. Cada ente se manifiesta o existe gracias a su acto de ser, a su esse. En el orden del conocimiento humano, la inteligencia, que no comienza su conocimiento de las cosas por sus causas, sino por sus efectos, el orden se realiza partiendo de los datos que la inteligencia conoce por conceptos obtenidos de las creaturas materiales, hasta llegar a conocer obscuramente, aunque firmemente, las realidades espirituales, incluyendo a Dios.[198]

Es así que la analogía en el conocimiento humano va de abajo hacia arriba, descubriendo en el analogado secundario las huellas del analogado principal. El ser en cuanto indivisible o indiviso en sí mismo es uno; en cuanto inteligible es

verdadero, porque no hay nada que no pueda ser conocido; y el ser en cuanto apetecible es bueno, porque todo es susceptible de ser apetecido por un Apetito Infinito. De modo que uno, verdadero y bueno, son co-extensivos con el ser; son propiedades trascendentales del ser entre las cuales no existe una distinción real sino exclusivamente de razón, debido a que estas propiedades trascendentales no añaden realmente nada al ser, sino que son el mismo ser; sólo que en cuanto fundamentan ciertas relaciones de razón, ya sea consigo mismo, con la inteligencia o con la voluntad, son análogas como el ser.

3.2

La analogía como presupuesto básico para la comprensión de la persona.

Antes de profundizar en los temas del bien y del fin último del hombre, así como en los actos humanos que son el objeto material de la Filosofía Moral o Ética y de la Teología Moral, es necesario abordar y profundizar en el tema de la persona. Esto es importante porque el hombre es persona, y sólo las personas son susceptibles de alcanzar su fin de modo espiritual y, por lo tanto, libre. La moralidad es propia de la persona y, en este caso, de la persona humana. Sin embargo, en el pensamiento de Santo Tomás, es necesario tratar el tema de la persona de una manera integral y analógica, de modo que se entiendan las igualdades y desigualdades tanto en las personas humanas, angélicas y divinas, así como en la persona de Jesucristo que integra las dos naturalezas, humana y divina en la única persona del Verbo. Definitivamente, el tema de la persona es un tema fundamental para comprender la relación de ésta con su último fin y, por consiguiente, el problema moral. De modo que, en este capítulo se tratan los constitutivos material y formal de la persona y su comunicabilidad, bajo el objeto formal del pensamiento filosófico y teológico, pero sobretodo analógico, de Santo Tomás de Aquino.

Para situar el tema podemos iniciar recordando que, en los extremos del racionalismo, del empirismo y del idealismo intelectualista o irracional, el tomismo, gracias a la analogía, es capaz de descifrar racionalmente el misterio del ser del hombre concreto, y de su carácter personal, analógicamente con las personas angélicas y divinas. Porque el tomismo integra en su saber el conocimiento intelectual, científico, técnico y el conocimiento empírico o de experiencia. Por eso, para lograr este objetivo, desde un plano filosófico-teológico, es necesario partir, una vez más, del ser como constitutivo formal de los entes, considerando a Dios como ser infinito e increado, Acto Puro de ser; y

a la persona creada que es el único ente corpóreo, fuera de Dios, que posee el acto de ser, de un modo propio (por su conocimiento y voluntad), aunque participado. Es a partir del ser, que resulta necesario resaltar su carácter participable o comunicable, es decir, el modo como se da la relación del ser o acto de ser (esse) tanto en el plano metafísico-teológico, es decir, desde Dios hacia los entes, como en el plano ontológico-antropológico; considerando no sólo la creación, participación o comunicación del acto de ser y de la esencia, sino la conservación, premoción y concurso de este acto de ser que constituye la base fundamental del pensamiento de Santo Tomás y que, justo por ser analógico, nos permite entender cualquier otro tipo de comunicación o relación que pueda darse en torno a las personas humanas, angélicas o divinas incluida, como lo hemos dicho, la unión hipostática de Jesucristo.

3.3

La participación del ser y la esencia.

Haciendo un poco de historia, recordemos que el tema de la participación del ser o de la comunicación del ser, es un tema clásico estudiado por los colosos griegos especialmente por Platón.[199] Platón descubrió la verdad metafísica de la participación, porque supo ver con claridad que todo lo que en el universo hay de imperfecto, supone y es por participación de lo perfecto.[200] Platón descubrió que lo múltiple supone y es siempre por lo uno, y que las cosas buenas suponen y son por la bondad, las cosas verdaderas son y suponen la verdad, y las cosas bellas son y suponen la belleza. Platón fue el primer pensador que descubrió que todo este mundo finito y contingente no es ni puede ser por sí mismo, sino que se funda y es participado de otra realidad, que es por sí misma y, por tanto, infinita y necesaria.[201]

Sin embargo, Platón no pudo descubrir cómo se realiza la participación o comunicación del ser, porque no llegó a comprender la esencia de la participación y, por esa razón, tuvo algunos errores al no poder distinguir entre las propiedades trascendentales que se identifican con el ser en cuanto ser, y las perfecciones predicamentales de las esencias de ser. Platón no observó que las propiedades o perfecciones trascendentales, no tienen imperfección, aunque puedan darse en grados limitados e imperfectos en los entes. No se percató de que el ser, la unidad, la verdad, la bondad y la belleza, así como otras propiedades trascendentales que se derivan de estas, son co-extensivas con el ser y no tienen imperfección, aunque en la realidad puedan existir imperfectamente y limitadamente en los entes concretos.

Platón tuvo el mismo problema con respecto a la inteligencia y la voluntad o

amor, identificadas en los grados supremos o espirituales de ser, respectivamente con la verdad y la bondad. Platón no se dio cuenta de que estas perfecciones, aunque pueden existir en grado ilimitado formalmente como tales, porque no encierran imperfección alguna; no sólo es posible que existan, sino que deben existir en grado infinito, porque su existencia finita y contingente, sólo es posible, por la participación del Ser, Unidad, Verdad, Bondad y Belleza no participadas por darse en modo perfectísimo en el Ser Absoluto de Dios. De hecho, ahora sabemos que la unidad es el ser en cuanto no dividido; la verdad es el ser en cuanto inteligible, objeto de la inteligencia; la bondad es el ser en cuanto apetecible, objeto de la voluntad; y la belleza es el ser en cuanto contemplado y gozado por la inteligencia. Pero el hecho es que Platón no alcanzó a ver que las perfecciones predicamentales incluyen imperfección en su misma esencia.

Además, al no distinguir entre estos planos: trascendental perfecto y predicamental imperfecto, Platón llevó al plano trascendental, no sólo la unidad, la verdad, la bondad y la belleza de las cosas concretas, sino que llevó todas las nociones como perro, loro, gato, caballo…. al orden trascendental.[202] Platón llevó al grado trascendental las perfecciones predicamentales que son esencias finitas y que no pueden existir más que de modo participado, porque de lo contrario serían el Acto Puro de ser y se confundirían con el Ser infinito.[203] De hecho, este es el error que desemboca en el Panteísmo que identifica las perfecciones predicamentales con Dios.

Y es que, en el fondo, Platón confundió el plano lógico con el plano ontológico. Porque las perfecciones predicamentales son por participación lógica o puramente mental de las mismas en grado perfecto y no participado. Pero esas perfecciones no existen en la realidad sino sólo en la inteligencia humana. El hombre se puede concebir como animal en la mente, pero en la realidad extramental existen Alicia, Silvia, Mario, Antonio… que comparten como individuos el género o la especie animal. Esos errores se deben a que Platón no descubrió la distinción entre esencia y acto de ser o esse y, por lo mismo, no distinguió entre el acto de ser o el ser en cuanto ser y lo confundió con la participación del ser en tales esencias. Las Ideas en Platón son las Esencias no participadas y los seres del mundo son, esencias participadas de aquellas. Platón

no alcanzó la participación del ser que es lo que otorga actualidad o realidad a los entes.

De hecho, ningún filósofo griego llegó a descubrir lo que hay en torno de la participación. Los griegos no alcanzaron el plano de la participación o comunicación de la esencia. El mismo Aristóteles, [204] que descubrió la explicación del cambio y la multiplicidad de los seres por el acto y la potencia, se quedó en lo que se refiere a la esencia, en la cuestión del acto y la potencia.[205] Se detuvo en la materia prima y la forma substancial, y en la materia segunda y la forma accidental. Se percató de que la materia participa de su acto que es la forma, pero no llegó al descubrimiento de la potencia y el acto del ser en cuanto ser; no descubrió la esencia y el acto de ser (esse).

Es hasta Santo Tomás de Aquino, diecisiete siglos después de Aristóteles, que se descubre la doctrina de la participación en su verdadero sentido. La participación del ser en cuanto ser. Para poder llegar a este descubrimiento, a Santo Tomás no sólo le sirvió la Filosofía aristotélica, sino dos grandes aportaciones de la Revelación cristiana: la creación del mundo exnihilo (desde la nada) que puede ser alcanzada por la razón, pero que lamentablemente no fue descubierta por los filósofos paganos; y la existencia de espíritus o formas puras fintas sin materia, o sea los ángeles, que se conocen gracias a la Revelación Judeocristiana. En efecto, crear es conferir el ser desde la nada, lo cual equivale a la participación del esse o acto de ser; en participar, comunicar o dar el ser a tal ser o esencia.

Lo anterior pone de manifiesto el error de algunos fenomenólogos personalistas o existencialistas, que afirman que el tomismo se queda en el ser y profundiza en el ser, sin tomar en cuenta la relación o lo que llaman “relacionalidad” o comunicabilidad del ser, que en realidad es respectividad o referencia a otro y que tiene su fundamento en la participación o comunicación del ser. Y es que, en el fondo, el personalismo y el existencialismo no comprendieron el ser, porque el método fenomenológico no puede ser un método filosófico, en sentido estricto, debido a que no trasciende, los fenómenos o apariencias. El personalismo fenomenológico no ha entendido la relación, porque no comprende el accidente

relación como respectividad, o referencia a otro; el <ser a otro> que constituye a la relación en cuanto tal y que no incluye su <ser en>, que es lo que constituye a la relación como accidente[206] en cuanto es el elemento común con los otros accidentes.

De hecho el Doctor Eudaldo Forment señala muy claramente que la relación entre la esencia y el ser es posible, sin ser estos substancias o accidentes porque, en la relación de esencia y ser, no se significa el aspecto accidental de la relación, su ser <en otro>, sino que sólo se significa otra dimensión de la relación, que es la propia o específica: la respectividad o referencia a otro, el <ser a otro> que se da en el ser sin añadir nada real.[207] Lamentablemente, con el método fenomenológico no es posible pasar del fenómeno al fundamento que es la realidad del ser y, por eso, no es posible alcanzar esa precisión.

Otro punto importante radica en que Santo Tomás alcanzó una gran profundidad que supera a los demás, porque se percató de que los ángeles, espíritus puros o formas puras sin materia creados, exigían una limitación fuera de la materia que es el principio de individuación de los seres corpóreos. Esta limitación de potencia y acto, es la esencia y el acto de ser o esse. Los ángeles son formas puras e ilimitadas en su acto esencial y, por lo tanto, no se individualizan por la materia; no son individuos, porque no son multiplicables dentro de la misma especie, pero reciben su acto de ser de un modo contingente dentro de los límites de sus esencias (potencia). Los ángeles no son el Acto Puro de ser; no son el ser imparticipado o increado, porque su esencia no es simplemente ser, sino que participa y tiene el acto de ser. Una cosa es, ser y otra muy distinta tener acto de ser dentro de los límites de una esencia creada.[208]

La esencia de los ángeles no es simplemente ser, sino que participa y tiene el acto de ser. Porque los ángeles son seres participados y el ser participado está constituido por la composición real de esencia y acto de ser o esse. Un ser es participado porque no es, sino que recibe su esse o acto de ser. La esencia metafísica o constitutiva de la participación es la capacidad de ser participado que consiste en la composición real de dos co-principios co- relativos que son la

esencia y el acto de ser (esse).[209] Santo Tomás descubrió que la relación entre esencia y ser, no es idéntica a las otras dos relaciones del ente como son la de la materia y la forma y la de la substancia y los accidentes. Porque, aunque la esencia y el ser se comportan como constitutivos material y formal del ente, no se relacionan como la materia y la forma o la substancia y los accidentes, debido a que los dos constitutivos del ente: la esencia y el ser, pertenecen a un orden distinto e irreductible al categorial (substancia y accidentes). La esencia y el esse, no sólo se distinguen realmente, como los otros constitutivos del ente, sino que además pertenecen a un orden distinto e irreductible al categorial. La clave del problema está en que en el plano entitativo o real del ser (ontológico) -al que me referiré más adelante- donde están situados la esencia y el ser, las relaciones materia-forma y potencia-acto, tienen un sentido análogo a las que se dan en el plano esencial (lógico) y que fueron descubiertas por Aristóteles.

La finitud y la contingencia son propiedades esenciales que se deducen de la misma esencia del ser participado. El ser participado es finito, porque su acto de ser está limitado por su esencia. Los entes creados no son el ser, sino que son tal ser. Un ente, es contingente, porque su esencia no es el acto de ser, sino que lo posee con indiferencia para tenerlo o no tenerlo. Porque la esencia creada no es el acto de ser ni incluye el acto de ser en sí misma; si su acto de ser fuera su esencia, estaría incluido en su definición, y esto no es así, aunque de hecho haya una relación esencial de la esencia creada con el Acto Puro de Ser de Dios, sin el cual no pueden ser las esencias participadas, ni puede ser el acto de ser participado dentro de los límites de esas esencias.

En efecto, si analizamos la definición real esencial de hombre que expresa su esencia: animal racional, vemos que en esta no se incluye el acto de ser, es decir, no expresa si es o no realmente. Por eso sabemos que, ese acto de ser no proviene de la esencia que es su constitutivo material, y que no es el ser; tampoco proviene el ser de sí misma, sino que lo obtiene de otro ser que ya sea y, en última instancia, de un Ser (Dios) que no sea tal ser, es decir, de un Ser no compuesto de esencia y acto de ser, sino del Ser por sí mismo o Acto Puro de Ser no participado en el que Esencia y Acto de Ser se identifican.

La participación sólo puede entenderse desde el ser que nos es conferido inmediatamente y que es nuestro constitutivo formal, pero que no es el Acto Puro de Ser puesto que es un acto de ser participado dentro de los límites de una esencia o constitutivo material que, además, en el caso del hombre, este acto de ser está limitado no sólo por la esencia, como en los ángeles, sino también por la materia. Es claro que el ser participado no puede ser si no hay un Ser que no sea participado, sino que sea Acto Puro y no participado de Ser. En el realismo metafísico tomista, únicamente por el Ser en sí (Dios), pueden llegar a ser, o participar del ser todos aquellos entes que no son, sino que tienen finita y contingentemente el ser. Sin el Acto Puro de ser, sólo es posible la nada absoluta.[210] La participación o comunicación del ser, es la explicación filosófica de la existencia o acto de ser de los entes del mundo, incluyéndonos a nosotros mismos. Todas las demás soluciones filosóficas, como la de Platón que se detiene en la explicación de las esencias de tal ser, pero no del mismo ser, y la de Aristóteles que no alcanza el plano de la esencia, y mucho menos del acto de ser (esse), porque no llegó más allá de la materia y la forma como potencia y acto que explican la esencia, resultan incompletas y, por lo mismo, no son filosóficamente válidas. De tal suerte que, en esta profundización filosófica es importante destacar la precisión que ha resaltado el Doctor Eudaldo Forment del pensamiento de Santo Tomás, y que consiste en la relación propia o específica de la respectividad o referencia a otro, el ser <<a otro>>, la relación en sí misma: “si consideramos […] las relaciones en cuanto relaciones, hallaremos que son concomitantes y no intrínsecamente inherentes, ya que significan una respectividad como tangencial a la cosa relativa, en cuanto desde ella tiende a otra”[211] que en este caso, resulta de la participación del ser entre Dios y el ente creado.[212]

Todos los existentes del mundo son por participación de las perfecciones trascendentales y están constituidos, a la vez, por perfecciones predicamentales. Todo ser finito y contingente es por participación real del Acto Puro de Ser no-participado en quién se identifican, en grado infinito, las perfecciones trascendentales de modo real y formal. De modo que las perfecciones predicamentales de las esencias finitas, participan de modo real y eminente y se encuentran eminencial e infinitamente en Dios: “Todo lo que en las criaturas tiene de ser accidental, trasladado a Dios tiene ser sustancial: nada pues está en Dios como accidente en el sujeto sino que todo lo que está en Dios es su misma esencia.”[213] Eminencialmente significa el modo en que se encuentra en Dios toda

la perfección de algo predicamental, sin su esencial limitación. Por ejemplo, Dios, sin ser cuerpo posee toda la perfección del cuerpo sin su esencial limitación corporal. De tal modo que, en todo ser participado hay una distinción real entre su esencia y su acto de ser[214], es decir, hay una distinción entre: por lo que un ente es tal ente, y por lo que ese mismo ente es. La esencia es lo que define, constituye a un ente en tal ente (constitutivo material), mientras el acto de ser es lo que actualiza o confiere realidad a ese ente; lo que lo hace realmente ser (constitutivo formal). La esencia es lo que determina el modo de ser del ente, un modo o medida de ser, que hace que un ente sea tal ser.

Pero, además, cada esencia es un modo o capacidad real de ser que se constituye por su relación real y esencial al Ser de Dios. No se trata de un accidente relación predicamental entre el ser participado y la esencia creada como si el ser fuera algo sobreañadido a la esencia, sino que el Acto de Ser de Dios participado es constitutivo formal de la esencia, lo cual NO equivale a decir que la esencia creada es el acto de ser, ni que ese acto de ser de la esencia creada provenga de ella misma. Más bien es lo que la hace esencia, aunque se trate de una esencia y un ser participados del Acto Puro de Ser. Sin el acto de ser, la esencia se pierde en lo impensable y en lo absurdo. Si no hay Acto Puro de Ser, no puede haber esencia. Por esta razón toda esencia es tal, por su relación al Acto Puro de Ser e implica este Acto de Ser como fundamento indispensable de su constitución. El Acto Puro de Ser, debe ser al menos posible (no implicar contradicción lógica), para que la esencia pueda constituirse como esencia y tener sentido. Pero un Acto Puro de Ser, no puede ser puramente posible, sino que debe ser necesariamente, porque si tal Ser fuera únicamente posible, no podría llegar a existir y, por lo mismo, sería imposible.[215] De modo que en Dios todo es sustancial, la esencia y la relación. También por ello, la relación queda identificada con el ser divino. Este ser substancial es el que confiere realidad a la relación y la hace existir subsistentemente y no de modo inherente. La convierte en relación subsistente, en una relación substancial.[216]

De todo lo anterior se sigue que las esencias únicamente pueden ser por participación real del Acto Puro de Ser que las funda y constituye. Cualquier esencia o posibilidad de ser implica y es una relación esencial o entitativa al Acto Puro de Ser, Dios. De modo que las esencias participables o creadas se

fundan en el Acto de Ser divino o Esencia divina y son formalmente participación del Entendimiento divino. Dios funda infinitos modos finitos capaces de participar de Sí como Modelo de infinita Perfección, que es el Ser o Esencia divina.[217] Estas esencias o participabilidades de ser, están necesariamente fundadas en la Esencia o Ser de Dios, pero como infinitos modos finitos capaces de existir fuera de Dios ya que en Dios no cabe nada finito. (Spinoza cometió el error de incluir o identificar los modos finitos de las esencias, con la Esencia divina o Acto de Ser de Dios).[218]

La Esencia divina como modelo de infinita perfección funda las esencias como posibles de existir fuera de Él. La Esencia divina es la causa ejemplar de la que participan y se fundan todas las esencias. Dios ve en sí mismo los infinitos modos finitos capaces de existir fuera de Sí mismo. Las esencias son por participación necesaria del Acto puro de Ser de Dios: de su Esencia, que las funda, y de su Entendimiento que las constituye.[219] Las puras esencias son pura capacidad real de ser (potencia), pero no tienen acto de ser, no poseen acto en sí mismas, son pura potencia o capacidad real de ser, pero no son acto de ser. Son objeto del Pensamiento de Dios que las constituye. Las esencias de las cosas creadas son por el Acto Puro de Dios (extrínseco a ellas) en el que se fundan y en el que son como objeto de su Pensamiento (Omnipotencia). Sin embargo, las esencias, como potencia que son, poseen una realidad metafísica que es la capacidad real de ser que es más que la nada, aun cuando por sí mismas no tienen acto de ser. Las esencias pertenecen y son fundamento de todo el orden metafísico que, como ellas, es necesario, inmutable y eterno. Aunque sólo existiera Dios, y nada hubiera sido creado fuera de Él, este mundo metafísico de las esencias sería siempre necesario, inmutable y eterno como el mismo Dios que lo funda y constituye necesariamente. En el plano metafísico no cabe cambio alguno en las esencias ni siquiera en el caso de los milagros en los que Dios suspende las leyes naturales porque, el orden metafísico de las esencias es anterior al orden natural y contingente de la existencia de las cosas, y está fundado en la Esencia necesaria de Dios y, en la visión también necesaria, de su Entendimiento divino.[220] Las esencias son porque Dios las está eternamente pensando, en el Acto puro eterno e inmutable de su Entendimiento.[221]

Sin embargo, en lo que se refiere a la participación del acto de ser o esse y a la

existencia, esta es por participación de la libre Voluntad o amor de Dios.[222] Dios es el Ser o perfección infinita, que no necesita de ningún ser participado para perfeccionarse, ya que se posee perfectamente por vía de la Inteligencia y del Amor identificados con su Ser o Esencia que le hace absolutamente feliz; la Felicidad misma.[223] Pero Dios puede dar el ser a las esencias que Él libremente elija, porque es propio del bien comunicarse a los demás.[224] La comunicación del ser se hace por Vía de la Inteligencia y la Voluntad o Amor de Dios debido a que nada puede hacer Dios fuera de Sí mismo sino por esta vía del Espíritu. Toda la actividad de Dios es Inteligencia y amor, por eso, en Dios no cabe una actividad inconsciente, ni tampoco una actividad puramente instrumental.

3.4

La creación.

Una vez hechas todas estas precisiones sobre el ser y la participación del ser podemos pasar al tema de la creación. En efecto, la primera participación del ser es la Creación . Crear es comunicar o participar el ser total desde la nada. [225] Dice Santo Tomás: “Si todo el ser es hecho, lo que es ser hecho, el ente en cuanto ente, es necesario que sea hecho totalmente de la nada.” [226] Crear es comunicar el ser a una esencia, la cual, antes de recibirla en sí misma, realmente no es, sino que se constituye como pura capacidad real de ser o capacidad real de participar del ser. Este planteamiento es el centro del problema filosófico de la naturaleza y la respuesta de la Filosofía cristiana representada por el esfuerzo de cristianizar el platonismo y, posteriormente el aristotelismo simbolizado en las grandiosas figuras de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino respectivamente. Los principios aristotélicos no son incompatibles con la idea de creación y en la distinción de esencia y esse se puede decir que está implícita y virtualmente contenida la idea de creación. [227]

Sin embargo, fue Santo Tomás quien recogió la doctrina explícita de los comentaristas árabes, pero modificando a Aristóteles. Santo Tomás utilizó para su idea de creación las nociones Aristotélicas, respetando por completo el hecho de que su concepción es cristiana. Para lograr eso tuvo en cuenta los siguientes puntos:

1. Aristóteles no afirmó la creación de la nada porque no la conoció.

2. La creación no está en contradicción con sus principios metafísicos.

3. La creación se encontraba implícita como consecuencia en sus principios metafísicos pero no la extrajo por no haber agotado hasta el fin su doctrina del acto y la potencia.[228]

Por su parte, San Agustín, no había cristianizado a Platón, como lo hizo Santo Tomás con Aristóteles, debido a la incompatibilidad del cristianismo con el neoplatonismo que no deja lugar ni para la creación ni para la libertad. En efecto, el cristianismo está por encima de las nociones meramente filosóficas, de modo que ni para Platón, ni para Aristóteles la dimensión de la creaturabilidad tenía preeminencia alguna. La preeminencia de la creaturabilidad aparece con el cristianismo aun cuando estuviese formalmente contenida en la revelación del pueblo judío, puesto que no se vio en su radical trascendencia hasta que el mismo Dios creador se hizo hombre. La naturaleza no puede ser Dios, pero tampoco puede desconectarse de Él. La creación es la creatura "tamen creatio passivo acepta est in cratura, et est creatura"[229] y el ser efecto de Dios es su constitutivo formal, de tal manera que el ente creado es creatura en cuanto que es el término de una creación de Dios.

Estos planteamientos condujeron a la pregunta sobre la posibilidad de que los entes ab alio pudieran poseer una actividad a se, un principio propio de operaciones, es decir, una verdadera naturaleza. El cristianismo, que ha tomado muy en serio la dimensión de creaturabilidad, ha contestado que no, pues ningún ser contingente posee una actividad esencialmente pura de una manera propia y exclusiva, puesto que su misma existencia es ab alio. Las creaturas, aunque deban todo a Dios, no son Dios. La pregunta por el ser algo que no es Dios es la pregunta cristiana por la naturaleza. Las cosas son imagen de Dios; instrumentos de Dios en su naturaleza, y ésta le obedece simplemente a Dios sin necesidad de que tenga una previa capacidad natural activa para efectuar aquello a que ha sido llamada. Es potencia obediencial y es también, la propiedad de la naturaleza que deja entrada al milagro.[230] Por eso insistimos en que la comprensión profunda y plena del concepto cristiano del mundo o de la naturaleza, sólo puede lograrse

recurriendo a la noción estrictamente teológica de naturaleza. El cristianismo coloca a Cristo y con Él a Dios, en el primer plano de interés humano integral y, en consecuencia, también en el orden filosófico y teológico. El horizonte griego de la movilidad fue sustituido por el de la contingencia. El Ser creador, creará también ser. Pero es un ser repleto de potencia e impregnado de nihilidad.[231]

Santo Tomás desarrolló su pensamiento sobre la falsilla de Avicena: ligando la causalidad a la noción de posible, ser contingente y ser causado ab alio, las identifica y, por consiguiente, toda creatura por ser ab alio, pertenecerá a la categoría de los entes contingentes. Dios, por el contrario, será el ser Necesario, Necessesse, porque es el ente incausado, aquél cuya esencia se identifica con su ser; es más, que carece de esencia porque es puro ser subsistente.[232] La característica cristiana del ser no es su procedencia a nihilo sino su origen ab alio. Por esto, el horizonte cristiano no es el de la nihilidad sino el de la contingencia o, mejor dicho, el de la alienidad. La naturaleza, aunque inestable en sí misma, tiende antes a Dios que a la nada. La Filosofía y la Teología se remontan a la alienidad, partiendo de la contingencia.

Dios es; la criatura ni es, ni no es, sino que aún no es, llega a ser, deviene, se hace, es constitutivamente móvil, mutable, en potencia. Por eso dice Santo Tomas de Aquino que las creaturas, todas son, en tanto que regresan a la fuente originaria de todo ser, es decir, a Dios. Veremos más adelante, que Dios es el fin de toda creación no sólo global y trascendentalmente, sino concreta e inmaterialmente. La naturaleza no es más que una aspiración hacia el Ser, un destello que de Él procede y a Él retorna. Por eso, el apetito de Dios es constitutivo de la naturaleza creada.[233] Si somos rigurosos, hasta que no apareció la idea de creación, no pudo existir plenamente la Metafísica, antes de esto sólo se hacía Física, pues la Metafísica implica una relación con su último fundamento; con Dios. Las cosas descansan en Dios y vienen de la nada. La creación es la relación constitutiva de las cosas y su nexo con lo absoluto. Además, el dato revelado en el libro del Génesis nos aporta que Dios no siempre creó, sino que la creación tuvo un inicio en el tiempo. La plenitud de la Metafísica llega cuando se descubre a Dios como creador. En esto consiste el legado del cristianismo al pensamiento en lo que se refiere a la creación del mundo, pero estas ideas se han desarrollado y se siguen desarrollando a lo largo

de la historia.

Sólo Dios como Causa creadora, es capaz de conferir el acto de ser total a una esencia, que antes realmente no era y que comienza a ser justo por la comunicación creadora del acto de ser. Y de este modo, dice Santo Tomás: “La creatura tiene su propia esencia en cuanto de algún modo participa de la semejanza de la divina Esencia. Por eso, Dios al conocer su divina Esencia en cuanto imitable –participable- por tal creatura, conoce a ésta en su propia razón –causa ejemplar- y en la idea de esta creatura,”[234] pues “Dios es la Causa ejemplar de todas las cosas. Para entender lo cual hay que considerar que para la producción de una cosa se requiere un ejemplar, para que el efecto logre una determinada forma (…). Pero es evidente que las cosas que se hacen naturalmente -por la naturaleza-, logran determinadas formas. Tal determinación de las formas es necesario que se reduzca como al primer principio, a la divina Sabiduría, que ha pensado –organizado- el orden del universo, que consiste en la distinción de las cosas. Por eso hay que afirmar que en la divina Sabiduría están las razones –esencias- de todas las cosas, a las que antes llamamos ideas, es decir, las formas ejemplares existentes en la Mente divina. Las cuales, aunque se multipliquen respecto a las cosas, sin embargo, no son realmente distintas de la divina esencia, en cuanto su semejanza puede ser participada por diversos entes de diversas maneras. De este modo, pues, Dios es el primer ejemplar de todas las cosas”.[235] “Todas las demás cosas –fuera del Ser en sí de Dios- no son su ser, sino que participan de él. Es necesario, pues, que todas las cosas –distintas del Ser en sí de Dios- estén causadas por un único Ente que es perfectísimo.”[236] Por eso todas las demás causas, sólo pueden transformar o cambiar las cosas de un modo de ser a otro o de una forma sustancial o accidental a otra, debido a que “…el entendimiento divino es la medida de todas las cosas, porque cada cosa en tanto participa de la verdad en cuanto imita, -participa- del Entendimiento divino”.[237]

Conviene enfatizar, que las esencias en sí mismas, en cuanto potencia, no son, sino que sólo son capacidades reales de ser, capacidades reales de participar del ser; capacidad real de ser, pero no son. Por eso las esencias son constituidas y no creadas. Sólo son o existen en Dios, quién al contemplar su Ser o Esencia infinita no puede dejar de constituirlas formalmente con su Verbo y

contemplarlas como objetos capaces de ser o participar de aquel Modelo infinito. Las esencias son capacidades reales de ser, sin llegar a ser realmente. Semejante realidad de la esencia se constituye por participación causal ejemplar necesaria del Ser o Esencia divina.

Además, Dios es capaz de crear, aunque realmente no hubiera creado nada. Porque en el Ser infinito todo es infinito, también su Potencia activa que, por eso es Omnipotencia creadora, conservadora y providente. Pero para que una Potencia activa sea realmente infinita, tiene que obrar bajo la razón formal de ser, no de tal ser. Porque únicamente el ámbito del ser no tiene límites y es infinito. Por esa razón sólo Dios puede crear, porque los demás entes obran bajo la razón formal de tal ser, más no de simplemente ser. De aquí también se sigue que la acción creadora es siempre infinita. El efecto creado o la creatura, será siempre finita, pero la acción necesaria para crear, para comunicar el ser a una esencia desde la nada, es esencialmente infinita, porque sólo puede proceder de una potencia infinita capaz de obrar bajo la formalidad infinita de ser.[238] Dios no sólo puede crear, sino que es un hecho que ha creado el mundo por vía de la Inteligencia y del Amor. Y, como veremos más adelante, Dios no puede tener otro fin al crear que Él mismo porque, si el fin fuera la creatura, sería causado por ella, y Dios no necesita nada fuera de Él. Dios crea, sólo para dar, es decir, para hacer partícipe de su Ser o Perfección a otros seres a fin de que esos seres manifiesten la bondad divina, eso es lo que se llama gloria de Dios.

Mientras los seres materiales participan y manifiestan a Dios, es decir, lo glorifican inconsciente y necesariamente; los seres espirituales, como el hombre y los ángeles, lo han de glorificar formal, consciente y libremente por el conocimiento y el amor, así como por la aceptación de su ley. Si Dios dejase de pensar por un instante las esencias y de amar los actos de ser de un modo necesario y libre respectivamente, el ente participado dejaría de ser totalmente. Todos los dones del Amor de Dios tienen como fundamento el Acto inicial de amor de Dios que otorga y participa el acto de ser a una esencia. El conocimiento, el amor, la salud, la gracia, las virtudes, los dones, los carismas, los frutos, la misma Redención de Cristo y la gracia divina que nos hace participar de la misma vida de Dios, tienen como fundamento y son posibles por el don fundamental que es el acto de ser inicial y amorosamente participado por

el acto creador de Dios.

3.5

La conservación.

Pero no basta con crear, sino que una vez creado el ente ex nihilo , es preciso que Dios le conserve en su ser, [239] esto es lo que se llama conservación. En efecto, conservar es mantener un ente en su ser. [240] Pero una cosa existente puede ser conservada en cuanto ser o en cuanto tal ser. En cuanto tal ser, los entes son conservados por las causas segundas o entes participados; y esa conservación puede ser incluso indirecta impidiendo las causas que destruyen a un ente como cuando colocamos un trozo de carne en el refrigerador. En el refrigerador, la causa segunda evita el desarrollo de otras causas segundas que pueden descomponer al ente. O puede ser una conservación directa como los accidentes son conservados en la substancia; o como una célula se mantiene y conserva en sí misma por la combinación y la disposición de los elementos que la constituyen.

Sin embargo, la conservación fundamental es la que se refiere al ser mismo. Las cosas se conservan en su ser, de modo que cuando los entes se conservan en su tal ser, estos pueden transformarse en otros entes, pero cuando la conservación es en su ser, si estos entes dejaran de ser conservados, dejarían de ser totalmente, se aniquilarían. La razón de esto ya la hemos dicho y es que todos los entes participados tienen una composición fundamental de esencia y acto de ser y la esencia no posee el acto de ser o existencia, sino que lo recibe de Dios y lo posee contingentemente, es decir, pudiendo no tener el acto de ser. De lo anterior se sigue que, para que el acto de ser comunicado a la esencia por la creación continúe actuando en la esencia, es necesaria la intervención inmediata y continua del Acto puro de Ser que lo mantenga unido a la esencia. Eso es lo que hemos visto como conservación divina de todos los entes en su ser.[241]

Los entes participados sólo pueden actuar como tales seres, como esencias que no son, sino que contingentemente tienen el acto de ser. Sólo pueden transformar las esencias de los entes substancial o accidentalmente. Pero, además, el ser participado o contingente, no sólo es, sino que posee una naturaleza que le permite actuar y desarrollar o acrecentar su propio ser, y el ser de los demás; se trata de la causalidad segunda o de la causalidad de los entes participados. Los entes creados no sólo son la ocasión para que Dios actúe como lo señala el error del ocasionalismo que niega la causalidad de los seres creados o participados. Los entes creados son verdaderas causas de los efectos que producen. Nosotros mismos somos capaces de causar nuestros actos de entender, querer, etc. Pero, como en el ser participado la esencia nunca es su acto de ser, sino que sólo lo posee contingentemente,[242] entonces para que una creatura pueda actuar pasando de la potencia al acto se requiere otro ser en acto y, en última instancia, un Acto puro de Ser que no dependa de ningún otro para ser. Si no fuera por el Ser o el Acto Puro fuente de todo ser, los demás entes no podrían actuar y se detendría toda la acción causal de la serie de causas participadas.

3.6

La premoción.

Por todo lo anterior, este tema no queda completo si no se entiende la premoción divina . Porque, aunque los seres participados son realmente causas, necesitan de la acción inmediata del Ser en Acto o del Acto Puro que de razón del tránsito de la potencia al acto. [243] La acción y el efecto son totalmente y, a la vez, de la creatura y de Dios; de la causa creada proceden totalmente bajo la razón formal de tal ser, y de la Causa divina proceden totalmente, pero bajo la razón formal de ser. Realmente existen la causalidad y el efecto de la creatura, pero su causalidad y efectos están hechos también por Dios bajo la razón de ser. [244] Y la acción y el efecto de la creatura son propiamente de la creatura porque no son acción y efecto de Dios para Dios mismo, sino que para Dios únicamente son efecto. Cuando el hombre entiende, Dios actúa para que su acto de entender sea, pero con ese acto sólo entiende el hombre, para Dios el acto de entender del hombre es únicamente efecto de su acción divina.

En la premoción divina, Dios no sólo tiene que concurrir con la creatura para que ésta pueda actuar, pasando de la potencia al acto, sino que además tiene que pre-moverla.[245] De modo que todo ser participado necesita no sólo del concurso inmediato del Ser de Dios, sino de la acción previa con que Dios lo mueve para que él pueda llegar a actuar o causar.[246] “La fuerza de la Causa primera une la causa segunda a su efecto.”[247]

El ser participado está doblemente en potencia para su acto o acción de causar:

1. Para llegar a tener el acto y

2. Para llegar a hacerlo o tenerlo como realizado por él mismo.

3.7

El concurso.

Gracias al concurso divino se explica que la creatura pueda llegar a tener su acto; pero para que ella pueda llegar a causar el acto como suyo, se requiere de la previa moción del Acto de Ser o de Dios, que implica y es la Acción misma en acto, que la haga pasar de la potencia al acto, o sea, que la habilite para obrar. Esta acción previa de Dios es instantánea, y es lo que mueve a la causa segunda a su acción de causar o causalidad. No se trata de una acción para mover algo inerte y pasivo, sino para poner en movimiento la actividad propia de la causa creada. De la nada no puede salir el ser, sin el concurso del ente que ya es, que está en acto de ser. Por eso, ha quedado asentado que la acción y el efecto son totalmente de Dios y de la creatura, bajo diferentes aspectos: la creatura lo realiza como tal ser, porque ella es esencia o tal ser y no es el ser, sino que lo tiene contingentemente. Y en cambio Dios lo hace bajo la razón de ser, porque Dios es el Acto Puro de ser.

En síntesis, todo ser o es Dios o depende de Dios, como causa eficiente inmediata permanentemente. La creatura es un ser esencialmente y totalmente participado. Es un ser participado en su esencia y en su acto de ser. Fuera de Dios como Acto puro de Ser, nada puede ser que no dependa de Él inmediatamente y permanentemente. Las esencias dependen del Ser de Dios por vía de la causalidad ejemplar necesaria. Son porque Dios con su Inteligencia divina las piensa y las constituye, contemplándolas en el modo de la infinita Perfección de su Esencia, que las funda como participaciones posibles de ser.

Y en lo que se refiere al acto de ser que actualiza o que da realidad a las esencias, éste siempre es participado inmediatamente de Dios. Este ser de las

creaturas no puede proceder de Dios por emanación, porque el Ser en sí es simple y no tiene partes. Tampoco puede proceder de Dios por información, porque el Ser en Sí de Dios es todo Acto, que no puede ser recibido como potencia de otros que lo coartarían en su realidad de Acto Puro.[248] El ser de la creatura únicamente puede y debe proceder de Dios como Causa eficiente, inmediata y libre. Sólo Dios es. Ninguno fuera de Dios, es, en sentido estricto, por sí mismo. Porque todo procede de Dios como acción creadora y conservadora, inmediata y eficiente. De la moción y concurso divino, eficiente e inmediato, procede también el ser de la acción creada y de su efecto. La causalidad creada sólo es capaz de proceder al acto y de acrecentar el ser del mundo, bajo la acción inmediata y eficiente de Dios que la actúa o mueve al acto y concurre con ella para que pueda producir el ser bajo la formalidad de tal ser. Si Dios no actuase inmediata y eficientemente con la creatura, ésta no podría actuar; sería incapaz de pasar de la potencia al acto de ser; se paralizaría toda su actividad o causalidad. Es evidente que esto tiene grandes consecuencias en el orden de la acción moral.

Toda la comunicación o participación del ser por la Causalidad eficiente, inmediata de Dios, es un acto de Voluntad o de Amor, bajo la luz del acto de su Inteligencia. Dios no necesita crear, lo hace por un Acto de Amor y, por eso, todo ser participado es contingente, indiferente para ser o no ser, porque depende de una Causa libre. Sólo las esencias participadas son necesarias porque dependen de la causa ejemplar divina que las funda, y de un Verbo divino que las formula y les da consistencia necesariamente. Por eso, la participación de la esencia es necesaria como Esencia y el Pensamiento divino, y la del acto de ser es contingente. Porque depende de la Voluntad libre o del Amor de Dios.[249] De lo anterior se concluye que, las esencias son necesariamente porque Dios las piensa y existen contingentemente porque Dios libremente las ama.[250]

3.8

La persona.

Una vez asentados estos principios fundamentales y ontológicos de la propuesta tomista, es posible pasar al tema de la Persona y de la persona creada con sus constitutivos material y formal, así como ubicar la relación predicamental en la persona creada, para después pasar, por medio de la analogía, a la relación subsistente o substancial en las Tres Divinas Personas de la Santísima Trinidad.

Consideramos importante abordar el tema Trinitario porque, como lo hemos sostenido, en una Filosofía cristiana es importante que la propuesta filosófica meramente racional, no contradiga el dato revelado. Y, como la persona es el sujeto de los actos humanos o actos morales, su definición ha de insertarse en el contexto de la realidad en su conjunto incluidos los Ángeles (objeto de la fe) y Dios uno y trino. Al respecto, Eudaldo Forment,[251]señala que Santo Tomás retoma la definición de Severino Boecio: “substancia individual de naturaleza racional”[252] e intenta justificarla analizando los posibles errores que se pueden seguir de esta definición con lo que resulta un sentido nuevo, y muy distinto al de Boecio. Santo Tomás aclara que por persona hay que entender una substancia primera, debido a que se añade la palabra individual.[253] La substancia primera es un individuo racional cuya racionalidad le hace ser más perfecta que otras substancias individuales no racionales, y que no son personas. Más adelante, Santo Tomás aclara que con el término substancia se excluyen los accidentes (incluido el accidente relación) que son abstractos, nunca individuos o individuales; y con la expresión de naturaleza racional se excluyen los seres puramente materiales, los vegetales y los animales irracionales que, siendo substancias primeras, nunca pueden ser personas desde el momento en que no son racionales. Por último excluye que el alma humana separada del cuerpo sea persona, pues no es la substancia completa sino incompleta por ser sólo una

parte del compuesto hilemórfico humano, que conserva su tendencia natural de unirse a él.[254] De esto se sigue que la persona es incomunicable, es decir, que es única e irrepetible, en cuanto que no tiene la comunicación que tienen los accidentes respecto a la substancia a la que pertenecen; que no tiene la comunicación que puede haber de lo universal a lo singular o individual; que no tiene la comunicación que puede tener la substancia incompleta con respecto a las demás partes substanciales que constituyen el compuesto substancial; y que no tiene la comunicación de la substancia singular respecto a lo común o indistinto; ni la de la substancia individual completa que, en el caso de la Teología, es asumida por una persona superior como sucede en Cristo, pues en Cristo, la Persona del Verbo asume todas las partes substanciales del cuerpo de Jesucristo: la naturaleza humana completa y la naturaleza divina en la única Persona de Cristo.[255]

Además, Santo Tomás añade que, si el término racional lo comprendemos en un sentido amplio, aplicable a cualquier entendimiento discursivo o no discursivo, sea humano, angélico o divino, la definición de persona se referirá a la razón común de singularidad sin referirse a alguna persona singular. La persona es un ente subsistente (tiene un esse propio y proporcionado a su esencia) de una naturaleza y, por tanto, no es la esencia, ni la esencia substancial individual que no pueda ser asumida por una persona superior como en el caso de Cristo. Por eso hay que resaltar el matiz del análisis de la definición que Santo Tomás hace de Boecio; porque es evidente que el término substancia individual no se refiere al punto de vista denominativo o esencial (al plano de la esencia o lógico), sino al punto de vista entitativo o real (al plano del ser o de la realidad extramental) con un esse o acto de ser propio, aunque en el caso de la persona creada, sea participado y, en el caso de Dios sea increado, Infinito, Acto Puro. De este modo la persona significa la esencia substancial con un acto de ser o esse por lo que se refiere al ente substancial o ente autónomo.[256]

Por lo tanto, la persona no es la esencia substancial individual, y tampoco la racionalidad es el constitutivo formal de la misma; ni mucho menos la relación predicamental, pues la racionalidad y la relación predicamental o comunicabilidad (relacionalidad) son aspectos accidentales que sólo se relacionan de manera analógica con la relación que implica el compuesto

hilemórfico. La relación entre la potencia y el acto, y la relación de la esencia y el ser no es idéntica a las dos del ente que son: la de la materia y la forma y la de la substancia y los accidentes. Precisamente porque, como lo he dicho al inicio de este trabajo, aunque la esencia y el ser se comportan como constitutivos material y formal del ente, no se relacionan como la materia y la forma o la substancia y los accidentes, porque los dos constitutivos del ente: la esencia y el ser, pertenecen a un orden distinto e irreductible al de las categorías y al substancial.

Es por todo esto que también, en el caso de Dios, es necesario aplicar la relación en sentido análogo y no unívoco a las Relaciones Trinitarias, o Relaciones Subsistentes[257] en las que, las Tres Divinas Personas se distinguen realmente por estas Relaciones Subsistentes, en las que se predica su inherencia, no su carácter accidental.[258] Y para comprender este punto, es importante considerar que la distinción u oposición y, por tanto, la individualidad, en Dios, la da la Relación divina. Lo único poseído individualmente en Dios es la Relación, porque su Naturaleza o Esencia divina que se identifica con su Ser propio, es común a las Tres Divinas Personas y, por ello, las Tres son Dios de manera absoluta y necesaria.[259] De modo que, las Relaciones reales internas, distintas e individuales constituyen las Tres Personas Divinas, distintas realmente entre Sí. Cada una de las tres Relaciones Subsistentes distintas e individuales son cada una de las tres Personas divinas. De modo que, las Relaciones personales en Dios se identifican realmente con la misma Esencia o Naturaleza divina.[260] En Dios, la Persona es idéntica realmente con su Naturaleza. Porque, en Dios, cada Persona divina, tal como enseña la fe, es Dios y, si las Personas divinas no fueran idénticas a la única Naturaleza o Esencia divina, habría que concluir que habría tres esencias divinas y, por tanto, tres dioses. Esto nos hace ver que es lo mismo la deidad y Dios. En Dios, se identifica la esencia abstracta con la esencia concreta. También, la ausencia de toda composición en Dios significa que el atributo de la simplicidad consiste en que la Relación divina es idéntica a su Esencia o Naturaleza que refiere.[261] Lo que hay que agregar y comprender, es que la Relación divina es subsistente. La razón es porque, si la Relación divina es lo mismo que la Naturaleza, que refiere, y la Esencia y el Ser divinos no se distinguen realmente, porque Dios es su Ser; la Relación divina será idéntica con el Ser divino. Por consiguiente, la Relación en Dios posee un Ser propio (constitutivo formal de toda persona) y proporcionado a ella y, por tanto, subsistente, o una Substancia que existe por sí y en sí de un modo autónomo e

independiente.[262]

Después de lo anterior, la pregunta que viene es: ¿cómo es posible que en Dios el constitutivo de la Persona sea una relación? Y la respuesta es: porque, como lo hemos dicho antes, en la Relación divina por ningún motivo se significa el aspecto o dimensión accidental de la relación, su <ser en> otro, su inherencia que la constituye como accidente. Sólo se significa la otra dimensión de la relación, que es la propia o específica: la respectividad o referencia a otro, el <ser a> otro. De modo que, como lo hemos venido sosteniendo: la relación en cuanto tal, no incluye su <ser en> -que la constituye como accidente y que es el elemento común o genérico con los otros accidentes-, por el que se distingue de la substancia y por el que se compone con ella. Lo propio de la relación, lo que la constituye como tal y no como accidente, es el <ser a>. La relación en sí misma, por ello no incluye el <ser en>, la inherencia, el adherirse intrínsecamente a otro.[263]

Cuando la relación se atribuye a Dios, a diferencia de los otros accidentes, la inherencia accidental no es un constitutivo esencial de la relación; queda removido este carácter accidental y, por tanto, no se predica de Dios. En Dios todo es su propia Esencia, idéntica a su Acto Puro de Ser. Lo que se predica de Dios con la relación es la misma Relación, que resulta del despojamiento de lo accidental, por tanto, la Relación en sí misma. La Relación que se predica de Dios es una Relación Substancial, porque al perder su carácter accidental queda identificada con la misma esencia substancial divina y, por lo tanto, esta Relación Substancial se identifica con los constitutivos del ente; queda una relación entitativa y análoga con las otras relaciones entitativas del mundo creado.

Ahora sí podemos afirmar, que la relación NUNCA es el constitutivo de la persona. Ni en Dios, porque las Relaciones divinas son Personas por ser Subsistentes, es decir, por incluir el Ser, que es el que hace subsistir, y que es el verdadero constitutivo formal de la persona, y de toda persona humana, angélica o divina. Es únicamente de este modo que podemos decir que estas Relaciones

son: de filiación entre el Padre y el Hijo (Verbo) que es engendrado por el Padre, y de espiración con el Espíritu Santo que procede por esta vía del Amor entre Padre y el Hijo y que comparten una misma naturaleza o esencia identificada con el Acto Puro de ser. Un sólo Dios y tres Personas distintas por las Relaciones Subsistentes que comparten el único Acto Puro de Ser de Dios. “En Dios que es una sola esencia o naturaleza divina – común al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo-, su entendimiento y su amor tienen como efecto dos procesiones: la generación y la espiración, es decir, la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo.”[264]

“Por cada una de estas procesiones hallamos dos relaciones opuestas: una de lo que procede a su principio, y otra del principio a lo procedente. La procesión del Verbo se llama generación, conforme a la razón propia con que la generación compete a los vivientes, y la relación de principio de generación en los vivientes perfectos se llama paternidad, así como la relación de lo que procede de principio se llama filiación. En cuanto a la procesión del amor no tiene […] nombre propio y de aquí que tampoco lo tengan las relaciones que a ella se siguen. Sin embargo, a la relación de principio de esta procesión se le llama espiración, y a la de término procesión.”[265]

Como lo hemos dicho antes, en Dios la diferencia es por la relación, debido a que “por las relaciones se distinguen entre si las personas divinas.”[266] Pero, en el caso de las relaciones comunes, por no ser distintivas o singulares, no pueden constituir a la persona. La paternidad y la filiación no son comunes, sino opuestas entre sí. Lo mismo sucede con la relación del Espíritu Santo al Padre y al Hijo que es singular o espiración pasiva. En cambio, la espiración activa es la relación del Padre y del Hijo al Espíritu Santo que es común a estas dos personas, que son sujeto y, por ello, no constituye una nueva persona.[267]

De modo que sólo mediante la analogía, partiendo de las creaturas al Creador podemos acercarnos, aunque vagamente, a este gran misterio de la fe católica. En Dios nada es accidental porque todo es su propio Ser, y la Relación Subsistente o Substancial implica una distinción real entre las Tres Divinas

Personas que constituyen un sólo Dios verdadero. Porque de la relación se toma lo propio y específico que es la respectividad o referencia a otro, el <ser a> otro y no el <ser en> otro. Por eso hay que partir de la relación de las creaturas y considerarla análogamente, en parte igual y en parte distinta, con las Relaciones Subsistentes Trinitarias. Definitivamente la clave está en distinguir el aspecto accidental de la relación predicamental que es su <ser en otro> de la dimensión específica de la relación que es su <ser a> otro que es el que se considera en las Relaciones Subsistentes de las Personas Divinas. En lo que se refiere a la relación entre el Creador y las criaturas, esta no es mutua, porque, aunque se afecta a los dos términos de la relación, sólo se da inmutación de uno solo. Dios no cambia, ni se muda, es siempre lo mismo. Es Creador y Conservador, pero creando y conservando realmente Él no cambia, son las criaturas que van apareciendo y desapareciendo.

De modo que, volviendo a la persona creada, ésta incluye los mismos elementos que el ente: la esencia (potencia) y el esse (acto de ser). Pues la persona creada significa una cierta naturaleza y un cierto modo de existir que es la subsistencia, y, por eso se concluye necesariamente que su constitutivo formal es el esse o acto de ser propio aunque participado que es su causa, y el constitutivo material, la esencia substancial individual, tanto en el plano entitativo o del ser, como en el plano esencial o del pensar.[268] El acto de ser (esse) se compara a la esencia como el acto a la potencia y, por eso, son el constitutivo material y formal del ente y de la persona creada, ya que se comportan como la materia y la forma de la esencia substancial.[269]

Es de este modo, como la persona es una substancia que se define por el orden al acto de ser en sí, o por el orden a la subsistencia, en la independencia, en su mismo existir, respecto de todo sujeto de inhesión. La supositalidad de la persona implica, así, la incomunicabilidad con otros de los cuales se distingue desde el momento en que el propio acto de existir como tal ente, lo termina, lo constituye en subsistente, lo in-comunica ontológicamente. De aquí que sea una totalidad substancial incomunicada, precisamente en virtud de su último acto que es el acto de ser, el esse.[270] Aunque paradójicamente, gracias este acto de ser, la persona está abierta a la comunicación y al obrar humano. La absoluta incomunicabilidad metafísica de la persona no impide la comunicación o

relación por el entendimiento y la voluntad, sino que, por el contrario, la posibilita. Es la incomunicabilidad metafísica de la persona humana la que le permite ser verdadero sujeto consciente de sí mismo y de entender y querer, y por estas vías relacionarse o comunicarse con otros sujetos semejantes. Análogamente en Dios, la incomunicabilidad o distinción, queda identificada con las Relaciones divinas originadas por las procesiones divinas del entendimiento y la voluntad y que, como hemos visto, son Relaciones Subsistentes.

Es necesario partir de esta incomunicabilidad anterior y necesaria para expresar que la persona no es la otra ni lo otro; que tiene sus propios límites metafísicos. Por lo que cualquier tipo de comunicación de la persona debe respetar y partir de esta incomunicabilidad ontológica, que es su fundamento y, además, es causa de su dignidad única e irrepetible. La persona es una individualidad intransferible, que expresa su unidad interna y que evidencia su distinción de los demás. Y mientras la persona sea más una, más distinta, más sí misma y no otra, paradójicamente, al mismo tiempo que la persona es incomunicable por el esse propio de cada una aunque participado, el ser que incomunica es lo que nos es común con otras personas.[271]

Por esta razón si queremos saber cómo es posible el acto de comunicación o de relación personal e interpersonal, es necesario partir del fundamento de la incomunicabilidad del núcleo ontológico subsistente de la persona.[272] La persona es una unidad sintética, de modo que no hay un sólo acto propio de esta unidad que no incluya o implique el todo, y el todo implica cada uno de sus actos. Por eso la persona es la esencia substancial individual que subsiste, pues la subsistencia, es el propio ser proporcionado a la esencia, aun cuando en el caso de las personas creadas sea un ser participado pero propio (realmente distinto). La subsistencia se refiere a que la persona es un ente autónomo e independiente en sentido metafísico. La persona expresa lo subsistente en tal esencia: el ente subsistente.[273] Además Santo Tomás no identifica el acto de ser (esse) con la existencia, lo que aparece o la mera presencia de la realidad del ente que es un efecto del esse.[274] El acto de ser o esse convierte a la esencia en ente y hace que el ente exista. De todas las substancias individuales, sólo son supuestos o personas los que subsisten, no sólo las esencias individuales sino las esencias

individuales que subsisten, aquellas en las que la existencia representa el subsistir, es decir, aquellas que participan de un grado mayor del acto de ser. Por eso las partes de un sujeto, por ejemplo, un órgano, aunque sea substancia o más bien una parte substancial cuando está en el cuerpo, no es persona porque no subsiste, no existe per se et in se. No es el caso del cigoto, embrión o feto humano que tiene un esse subsistente desde el momento de la concepción ya que su forma espiritual o esse propio es el que informa, da unidad y vida a la materia para que se desarrolle, o incluso, como lo he sostenido en otros trabajos,[275] si se trata de dos formas substanciales, pueden producirse dos seres humanos monocigóticos por bipartición de una célula original en tanto la materia o agregado molecular está en potencia - en ese estadio del desarrollo- de recibir la información de las formas substanciales que pueda infundir Dios en el momento de la concepción o en el que así convenga por la disponibilidad de la materia.

Ya se ve que estos principios y fundamentos tienen grandes implicaciones morales. Pero, volviendo al tema, la esencia o naturaleza y el acto de ser o esse son los constitutivos material y formal de la persona respectivamente. Y en lo que se refiere a la naturaleza o esencia, ésta no es el supuesto, ni tampoco hay que pensar que la persona es el compuesto de naturaleza y esse como si fuera un elemento resultante de la composición de los dos anteriores. Más bien la naturaleza y el esse son los constitutivos de la persona en los que el esse puede considerarse en las personas creadas como un constitutivo extrínseco si se considera a la persona desde un punto de vista denomintativo o esencial, o bien intrínseco si vemos a la persona según su acepción formal o sea real. Dicho de otro modo, en el caso en el que el supuesto o persona, sea considerado en su acepción formal, es decir, entitativa o real que Santo Tomás denomina ex his, es evidente que sus constitutivos ontológicos, esencia o naturaleza y esse son intrínsecos. En cambio, si consideramos a la naturaleza que es perfeccionada o actualizada por el esse, es decir, que el esse es tenido por la esencia y el esse es denominado por ella, o sea, desde el plano denominativo o esencial (lógico), que Santo Tomás llama cum his; en este caso gracias a la esencia se define un modo del ser del esse, y podemos considerar al esse como algo extrínseco a la esencia. A esto hay que agregar, nuevamente, que toda creatura tiene estas dos composiciones ex his y cum his. De suerte que el supuesto queda caracterizado como un compuesto ex his o de constitutivos intrínsecos de orden entitativo y es un compuesto cum his de esencia y esse en el plano denominativo.[276]

En resumen, si tomamos en cuenta la dimensión esencial del supuesto se obtiene el compuesto cum his, porque el esse es un constitutivo extrínseco distinto al esencial; y si lo consideramos en la dimensión entitativa obtendremos el compuesto ex his, entitativo en el que la esencia y el esse son constitutivos intrínsecos y, por tanto, todo el compuesto con unidad perfecta es el supuesto o persona. Según el plano en que se quiera ver la persona, entitativo o esencial, serán las formas distintas de considerar la esencia y el esse, de aquí que podamos hablar de dos composiciones de la persona creada.[277]

3.9

El principio de individuación.

Pero además de los constitutivos material y formal de la persona, para la comprensión de las personas creadas, sobre todo de la persona humana, es importante comprender su principio de individuación. Para Santo Tomás, ser un individuo es la misma cosa que ser, de modo que lo que no tiene individualidad o singularidad, no puede tener ser. Por eso es importante en su pensamiento, considerar la individualización de Dios, la del ángel, la del hombre y la de los seres puramente corporales. [278]

Y, en este caso, el individuo también puede considerarse de dos maneras: Lógica y ontológicamente. Lógicamente la palabra individuo se opone a universal (substancias segundas); la naturaleza individua se opone a la naturaleza universal o en abstracto, aunque, como lo hemos dicho, el término individuo sólo puede aplicarse con rigor a los individuos corpóreos y materiales, aun cuando analógicamente se aplica a los entes puramente espirituales y a Dios. Ontológicamente individuo implica tres cosas.

1. Ser un todo completo en número y especie.

2. Unidad numérica o indivisión interna en cuanto a la razón de substancia.

3. Distinción e incomunicabilidad respecto a los demás sujetos o individuos

substanciales.

De modo que el individuo substancial tiene distintos nombres: substancia primera, como contrapuesto a substancia segunda (universales), hoc aliquid suppositum (traducción de la palabra griega hypóstasis, lo que está debajo, y que equivale etimológicamente a sub- stancia); persona cuando se trata, de un supuesto de naturaleza espiritual.[279] El individuo substancial es un todo, que se concibe en el orden lógico y se produce en el orden ontológico, con todas sus partes esenciales completas. En el caso de los seres corpóreos, cada individuo tiene su materia y su forma, ni la una ni la otra por separado son el ente, sino que lo es sólo el compuesto.[280] Y dada la variedad de individuos, el principio de individuación tampoco puede ser unívoco, sino más bien análogo, de modo que a cada esencia distinta o a cada orden de esencias le corresponde un principio de individuación distinto conforme a su naturaleza. No podemos hablar de un mismo principio de individuación para todos los seres. No es lo mismo el principio de individuación en Dios, que en las substancias simples (ángeles) o en las substancias corpóreas. La multiplicación de los individuos en número y especie va en función de sus esencias respectivas y, de este modo, podemos afirmar, que el principio de individuación es aquello que hace posible que existan substancias o esencias concretas y particulares. Una esencia absolutamente simple, como la de Dios, es única y no puede multiplicarse en individuos, por eso hemos dicho que la distinción de Personas se da por Relaciones Subsistentes sin que estas relaciones sean tres dioses porque las tres comparten un mismo Acto Puro de Ser. Las esencias angélicas, que carecen de materia, pero no se identifican con su acto de ser, pueden multiplicarse en especie y en número, pero no en individuos distintos dentro de la misma especie.[281] En cambio, las esencias de los seres corpóreos se multiplican en muchas especies y en individuos numéricamente distintos dentro de la misma especie, esto sucede porque en su estructura ontológica poseen un principio de multiplicación numérica que es la materia y la cantidad.[282]

De tal suerte que, en Dios el principio de individuación y el principio de ser se confunden. Al ser una esencia absolutamente simple y pura, su esencia se identifica con su ser.[283] Por lo tanto, la esencia de Dios es individua por sí misma, por existir por sí y, por eso, Dios es uno e infinito, no puede

multiplicarse numéricamente, no hay ni puede haber muchos dioses. Filosóficamente, Dios es una sola esencia individua que excluye totalmente su pluralidad. Teológicamente hemos dicho que el principio para distinguir las Tres Divinas Personas se da a partir de las Relaciones Subsistentes. Como lo hemos dicho varias veces, en la Trinidad la distinción de personas radica en función de las Relaciones Subsistentes, pero no de la relación predicamental, ni considerando el <ser en> otro sino <el ser a> porque todo lo que en el mundo es predicamental en Dos es su misma esencia. Por eso es importante el carácter analógico de la distinción de personas humanas, angélicas y divinas. Y también por eso hemos insistido tanto en que resulta incorrecto definir a la persona humana como relación, puesto que en este caso caeríamos, o bien en deificarla confundiéndola con la Relación Subsistente, o en degradarla ontológicamente al confundirla con el accidente relación. Las creaturas tienen una diferencia esencial respecto a Dios, se trata de seres contingentes, cuya esencia no se identifica con su acto de ser, y esto hace posible su multiplicación en esencias distintas (ángeles), y en individuos numéricamente distintos, en el caso de las personas humanas y los seres corpóreos.[284]

De todo esto volvemos a concluir que el principio de individuación análogo no puede ser el mismo para Dios, para los ángeles y para las personas humanas. Mientras Dios es Acto Puro, los ángeles, se individualizan por su esencia creada y las creaturas materiales se individualizan por su esencia como especie y por la materia como individuos singulares concretos. La esencia de los ángeles es simple, pero no absolutamente simple como la de Dios; no se identifica con su acto de ser. Su ser no es su esse y, por eso, son seres contingentes. En los ángeles no puede darse generación, sino únicamente creación;[285]existen en virtud de un acto creador de Dios que crea tantas formas angélicas como quiera, pero no por tener otro principio de multiplicación. Cada forma angélica agota toda la especie.[286]

Además, es necesario considerar que la substancia precede siempre lógica y ontológicamente a los accidentes; que la materia prima, antes de recibir la forma substancial no es sujeto de ningún accidente, ni de cantidad, ni tampoco de relación; que la forma substancial es única y precede siempre a todas las formas accidentales.[287] Por tanto, la forma accidental de la cantidad no puede preceder a

la substancial; el principio de individuación en las substancias corpóreas es la materia signata quantitatae.[288] En los seres corpóreos las formas substanciales se individualizan por su recepción inmediata en la materia prima y el accidente se individualiza por su recepción en la substancia, que es el sujeto. En cuanto al accidente cantidad, ya individualizado por su recepción en la substancia, sirve a su vez de principio de individuación en cuanto hace posible la división de las partes que antes estaban en potencia en esa misma substancia.[289] La cantidad, por sí misma no causa la multiplicación, sino que, tanto la corporeidad de la substancia como el accidente cantidad, únicamente hacen posible la multiplicación que debe ser realizada por una causa eficiente extrínseca. La cantidad no causa la substancia corpórea individua, ya perfectamente constituida antes de su advenimiento. Lo que hace, es hacer posible que esa substancia pueda multiplicarse numéricamente en muchos individuos substanciales distintos dentro de la misma especie, cada uno con su propia cantidad, como accidente que resulta de cada una de esas nuevas substancias. El individuo substancial es el término de una generación substancial, en la cual, gracias a la acción de la causa eficiente, un nuevo existente pasa de la potencia al acto.

Con todo esto es importante concluir que para la constitución de la persona humana no basta el alma espiritual, la inteligencia, la consciencia, la voluntad, la libertad, su cuerpo organizado. La persona humana es temporal y móvil (histórica) pero no es tiempo, ni movimiento, ni relación, ni cualquier otra circunstancia predicamental.[290] Y, como lo hemos repetido varias veces, en las creaturas no puede haber distinción de personas por las relaciones; las personas deben distinguirse por principios esenciales, porque en las creaturas las relaciones no son subsistentes.[291] Desde luego también hay que excluir del constitutivo de la persona humana la relación social o alteridad.[292] No somos personas por ser otro en relación con otro hombre o mujer, sino que por ser personas podemos estar abiertos dinámicamente a la interacción social. La relación predicamental no puede ser subsistente, puesto que recibe el ser de la substancia y, en última instancia, de la subsistencia a la que es propio el subsistir, es decir, de Dios.[293] Es un grave error confundir la relación con el constitutivo formal de la persona creada, puesto que sobretodo en el caso de la relación predicamental, esta no es subsistente, y si tratamos de llevar la relación a un nivel supra- predicamental o Relación Subsistente, confundimos a la persona humana con las Personas divinas. El hecho de que en la significación de la persona divina se contenga la relación, y en las personas angélicas y humanas no

se contenga, no significa por eso que el nombre de persona sea equívoco pues hemos demostrado que es análogo, si consideramos el aspecto de la relación en su dimensión que le es propia y específica, la respectividad o referencia a otro, el <ser a> otro y no su aspecto accidental que es <ser en> otro[294].

La persona es lo más perfecto de toda la naturaleza[295] y la persona humana, aunque no pueda existir más que circunstanciada y relacionada, su ser es mucho más que circunstancia y relación.[296] Es el acto de ser subsistente lo que constituye formalmente a las personas creadas. Mientras las Relaciones Subsistentes con el Acto puro de Ser Subsistente por Sí mismo de Dios, es lo que distingue a las Personas Divinas que se relacionan subsistentemente de modo distinto con su Acto Puro de Ser (constitutivo formal). En parte igual y en parte distinto, porque la realidad y el ser no es unívoco ni equívoco sino, como lo hemos venido sosteniendo, análogo con analogía de proporción intrínseca, es decir, fundada en las relaciones de causa-efecto en la que Dios es el analogado principal y los entes los analogados secundarios a los que participa formalmente el ser. Y con analogía de proporcionalidad propia en tanto que el ser se da en los entes en distintas proporciones, pero siempre en la realidad y no únicamente en la apariencia. De todo lo anterior podemos concluir también, la importancia de la analogía como método filosófico que supera, por mucho, la metodología fenomenológica que, si bien puede contribuir a enriquecer el conocimiento fenoménico de las cosas, por ningún motivo conviene considerarla como un método estrictamente filosófico. Porque la Filosofía realista y tomista exige alcanzar el ser y no quedarse en la dispersión del fenómeno.

En este capítulo hemos profundizado en el tema del ser, el Ser por esencia y por participación en el que se incluye la persona en su sentido analógico aplicable a personas divinas, angélicas y humanas. Hemos planteado algunos problemas del ser participado y su relación fundamental con el Ser imparticipado (Dios). Toca el turno de desarrollar el tema de Dios como fundamento último de toda la realidad incluyendo la actividad moral, y de sus atributos.

Capítulo IV.

Dios, su Ser y su Esencia.

Después de lo visto hasta este punto, no es difícil sostener que Dios es el tema más importante de la Filosofía. Y esto es debido a que, como lo hemos venido viendo, los existentes que encontramos a nuestro alrededor son contingentes tanto en su esencia como en su acto de ser. Ningún existente tiene en sí mismo la razón de ser. Los entes que están a nuestro alcance pudieron existir o no existir; pudieron existir de un modo o de otros muchos modos. De aquí deducimos que si existen estos entes que llamamos contingentes, es necesario que exista un Ser in-causado, que es o existe por sí mismo, un Ser necesario sin el cual no se pueden entender los entes que antes no eran y ahora son. Todo lo que existe a nuestro alrededor podría no existir. De hecho, lo que vemos que existe cambia continuamente y deja de existir. Si los existentes que observamos existieran por sí mismos, serían el mismo acto de ser. Ningún ser inmediatamente dado es necesariamente. Por eso todos los existentes contingentes que nos rodean exigen un sustento ontológico, un Ser que sea irreductible a ellos por existir necesariamente y que, por consiguiente, exista por sí mismo. Por eso también resulta relativamente sencillo llegar a probar científicamente la existencia de Dios a partir de los existentes contingentes del mundo; partiendo de los efectos para llegar a la causa.

En este capítulo pretendemos presentar lo que es alcanzable de Dios por medio de la Filosofía bajo la perspectiva de Santo Tomás de Aquino. Sobretodo porque sin Dios el hombre pierde su sentido, su fundamento humano y moral y acaba en la idolatría del egoísmo, los bienes materiales, el placer, las ambiciones que destruyen al hombre. Sin Dios el hombre se disuelve en la nada. El único sentido razonable de la vida humana tiene su fundamento en Dios. Sin Dios no puede haber vida coherentemente humana y la moral pierde todo su sustento. De aquí

que, como lo he mencionado, este capítulo esté dedicado a presentar los fundamentos filosóficos sobre la existencia de Dios, sobre su Ser, su Existencia, su Esencia y sus Perfecciones, y sobre el hecho de que todo ser, toda permanencia en el ser y todo acrecentamiento de las creaturas por su actividad se funda y es causado por Dios que es el Ser en sí y por sí, Causa primera y Causa final de todo lo existente. Para esto vemos necesario precisar que la Teología Natural como segundo tratado de la Metafísica ha de considerar las pruebas de la existencia de Dios a posteriori. Primero se demuestra la existencia de Dios y luego se deducen otros aspectos.

En efecto, la razón natural puede llegar al Ser que existe por sí mismo y a partir de esto deducir su esencia real, la esencia metafísica de Dios. Aquello que lo constituye como Dios. Una vez demostrado esto, también la razón humana es capaz de deducir los atributos divinos o las perfecciones que se identifican con la Esencia divina. Como son los atributos entitativos que son su inmutabilidad, su eternidad, su unicidad y su distinción del mundo. Y los atributos operativos que son la voluntad divina, su omnipotencia creadora conservadora y providente, la premoción concursante con la actividad creada, y el conocimiento y relación de Dios con los seres creados.

Toda la actividad divina está siempre en Acto y en Él todo es necesario, su ser, su entender, su querer… todo en Dios se identifica con su único y simple Acto de ser. Dios es absolutamente necesario en sí mismo y también es libre frente a su creatura. La libérrima libertad de Dios que puede todo lo posible, no se ejerce sobre su mismo acto de Voluntad que siempre es infinito sino sólo sobre el efecto del ente participado. La libertad de Dios, lo es frente a su creatura y no se ejerce sobre su mismo acto de Voluntad, sino sobre el acto del existente participado, es decir, de los existentes creados. Dios no es libre para el Fin que se propone en las creaturas,[297] porque Dios es el fin de la creación. El fin de la Creación es la Gloria de Dios que es la participación y manifestación de su propio Ser. Es un hecho que la Filosofía puede demostrar con argumentos la existencia de Dios. La razón es necesaria para tener una fe razonable y no una fe ciega e irracional que acaba en el fanatismo. Por eso, la fe católica siempre ha defendido la capacidad de la Filosofía para demostrar racionalmente la existencia de Dios, la posibilidad de la Revelación y los signos seguros para

demostrar que la autenticidad de la Revelación o comunicación segura de la Verdad divina que son los milagros y las profecías.

La Filosofía demuestra que la religión católica es ciertamente creíble, y lo hace con los preámbulos de la fe que hacen que la razón alcance la Verdad sobre Dios para llegar a la fe que es obra de la gracia y que Dios no niega a ningún hombre que tenga buena voluntad. La fe es un regalo racional que está por encima de la Filosofía y de la razón, pero la fe no se opone a la razón, sino que supone la razón y supone la Filosofía para hacerla razonablemente aceptable.

4.1

El Ser que existe por sí mismo. Ipsum esse subsistens.

Sin un ser que es por Sí mismo nada puede ser ni llegar a ser. No hay modo de explicar la existencia de entes que antes no eran y ahora son sino por la participación del Ser que es por sí mismo. Sin un ser in-participado, absoluto, infinito, nada podría ser ni existir, porque la existencia es la manifestación del ser. Por eso es que es relativamente fácil probar la existencia de Dios que se hace evidente desde que algo existe. Lo más difícil sería en todo caso demostrar que Dios no existe. Es imposible demostrar que Dios no existe porque la existencia de un solo ser pone de manifiesto la necesidad de un Ser por sí. La existencia de entes contingentes impone necesariamente la existencia de un Ser que es por Sí mismo, in- causado. Un ser que Él mismo sea su razón de ser porque su Esencia se identifica con su Ser. Por esta razón la permanencia y acrecentamiento en el ser de los entes contingentes depende también del Ser de Dios. Y esto sucede porque los entes que tienen contingentemente el ser, nunca son el ser. Sólo lo tienen pudiendo no tenerlo. De modo que, si Dios no les conserva continuamente el ser, pasarían a la nada de inmediato, es decir, dejarían de ser.

Además, los entes que antes no eran y ahora son necesitan del concurso de Dios para el acrecentamiento de su ser, aún por su actividad propia. Porque si las cosas no se dan a sí mismas el ser, tampoco pueden acrecentarlo sin la intervención del Ser infinito. Los existentes contingentes sólo están en capacidad para actuar y acrecentar su ser, pero para eso es necesario que el Acto puro de Ser los actualice, es decir, les haga pasar de la potencia o capacidad real de acto al acto y con eso puedan perfeccionarse, es decir, acrecentar su ser.

De todo esto se deduce la dependencia tan grande de los entes contingentes

respecto a Dios o al Ser por sí que es su Causa eficiente y también constituye su Bien, su Fin o su Causa Final. Si todos los existentes contingentes, son, se conservan y se perfeccionan según su ser y su naturaleza sostenidos por la actuación del Ser, como causa eficiente, también todos tienden a su bien y a su perfección bajo la conducción del Bien Infinito que constituye su Causa Final o Causa Última.

4.2

Introducción a la demostración de la existencia de Dios.

Una demostración es una inferencia o raciocinio que parte de un axioma o de una verdad que es evidente por sí misma y que, ya sea deductivamente o por experiencia de los sentidos asistidos por la inteligencia, nos lleva a descubrir una verdad que no aparecía inmediatamente frente a nuestro intelecto.

A Dios no se le puede demostrar deductivamente o lo que se conoce como propter quid que es la deducción a partir de axiomas o verdades evidentes con evidencia inmediata e intrínseca. Esta demostración propter quid es la más perfecta porque nos hace conocer nuevas verdades por su causa o razón inmediata que la hace ser. Tampoco se puede demostrar la existencia de Dios con la demostración a simultáneo, cuando en el juicio que enuncia una verdad, está la razón que la hace ver, es decir, que considerando el sujeto se observa el predicado, porque el predicado se encuentra incluido formalmente en el sujeto o porque está esencialmente exigido por el mismo sujeto, como cuando decimos que el todo es mayor que la parte, o bien todo lo que comienza a existir debe tener una causa, el predicado no está contenido en el sujeto pero si exigido por es sujeto.[298] Este argumento a simultáneo o que también ha sido llamado a posteriori o argumento ontológico es el que han utilizado San Anselmo, Descartes, Leibniz y otros contemporáneos, que afirman que la demostración de la existencia de Dios es un juicio evidente por sí mismo. Sin embargo, nosotros sostenemos que en el caso de Dios la demostración ha de ser de modo que a partir de los datos que nos aporta la experiencia llegar a descubrir su causa. Esta demostración va de los efectos a la causa. Para demostrar la existencia de Dios, se procede desde la realidad contingente del universo creado que experimentamos con los sentidos, hasta llegar a Dios como su Causa primera y como el ser necesario sin el cual nada podría ser ni existir.

Desafortunadamente no podemos aceptar la demostración con el argumento ontológico o a simultáneo porque tal y como lo enuncia San Anselmo en el Proslogion: Si Dios es el ser más perfecto que nada más perfecto que Él pueda pensarse, entonces Dios tiene que existir realmente. Lo que San Anselmo argumenta es que, si no hay nada más perfecto que pueda pensarse que nuestro pensamiento sobre Dios, luego necesariamente tiene que existir en la realidad. Porque si sólo existiera en la mente, se podría pensar en otro más perfecto que Él. Para San Anselmo en el sujeto que es Dios, está contenida formalmente su existencia que es el predicado. Se trata de un juicio de los que Kant ha llamado analíticos en que el sujeto incluye el predicado. Algo parecido hacen Descartes y Leibniz. Pero estos argumentos llegan a una conclusión que rebasa las premisas. Se trata de un paralogismo, porque de un concepto sólo se puede seguir una nota conceptual pero no una nota real. San Anselmo, Descartes y Leibiniz pasan del orden lógico al ontológico; pasan de los conceptos a la realidad. Por eso Santo Tomás se plantea el problema afirmando que, si la existencia de Dios es evidente por sí misma, esta es una verdad evidente en sí misma porque el predicado o la existencia o acto de ser, se identifica con la esencia de Dios, que es el Ser perfectísimo. Pero eso equivaldría a sustituir a Dios por lo que Él realmente es, lamentablemente esa verdad, no es evidente para nosotros, que sólo sabemos que Dios es existente o existencia una vez que lo hayamos probado.[299] El objeto propio del intelecto humano son las esencias separadas de las cosas sensibles o materiales y simultáneamente su existencia y, a la vez, la existencia propia que se revela en todo conocimiento intelectivo. Pero, en ese objeto formal no está incluido Dios. A Dios es necesario llegar partiendo de las cosas sensibles, que son las cosas materiales incluyendo el propio yo que conoce como a su Causa, mediante un raciocinio muy riguroso. Y una vez probada la existencia de Dios como Ser que existe por Sí mismo, Acto puro de Ser, Causa de todos los demás existentes contingentes, entonces podemos comprender que la proposición Dios es existente, es evidente en sí misma, porque ya podemos sustituir el término Dios, sujeto de la proposición, por el Acto de ser o Existir, lo que significa decir que la Existencia o más propiamente el Acto de Ser, pertenece a la misma esencia de Dios. Dios Es y, por lo tanto, Existe (se manifiesta). Dios es Ser, y por lo mismo, Existencia en Sí misma. Definitivamente el argumento ontológico no es una prueba real de la existencia de Dios. Lo que queda del argumento ontológico es que después de ser probada la existencia de Dios se ve no sólo que Dios existe, sino que su Acto de Ser y su Existencia pertenecen a la misma esencia de Dios que existe esencialmente y necesariamente.

En el otro extremo del argumento ontológico, que afirma que la existencia de Dios es evidente por sí misma y que no es necesario demostrarlo, se encuentra el agnosticismo que niega la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Esta es la postura de Kant y de los empiristas, que están de moda con el neo-empirismo lógico, la filosofía analítica y el neo-nominalismo, que descartan la Metafísica y por lo mismo se quedan en la inmanencia. Sin capacidad de traspasar realmente el orden lógico y fenoménico, resulta imposible pasar al Ser trascendente de Dios.

Como una consecuencia de este inmanentismo, tenemos el realismo crítico o intelectualismo realista cuya propuesta es la posibilidad de conocer al ser Trascendente, en general y el Ser Trascendente divino, en particular. Pero según esta propuesta, ésta afirmación es hecha por la misma inteligencia que es la única que puede probar el valor de sí misma para conocer el Ser Trascendente y, por lo mismo, en este caso, la inteligencia es juez y parte cayendo en una petición de principio porque, como sucede con todo el pensamiento kantiano si la inteligencia es juez y parte de lo que se va a juzgar cae en un paralogismo. Esta propuesta también cae en el error de querer demostrar la capacidad de la inteligencia para aprehender el ser trascendente e inmanente, pero esto no necesita ser demostrado porque se trata de una verdad evidente por sí misma y que no necesita demostrarse. En una Filosofía sana y realista no todo puede ni tampoco necesita ser demostrado. Tenemos las verdades evidentes por sí mismas, desde las cuales, se deducen otras verdades ocultas. Si no tuviéramos esas verdades evidentes por sí mismas o axiomas, nada podría demostrarse, no se podría descubrir la verdad de otras verdades que no son evidentes por sí mismas a través de un razonamiento deductivo. Por eso la afirmación de que todo debe ser demostrado cae en una contradicción porque la misma demostración no podría ser demostrada en la hipótesis de que parte, es decir, de que todo necesita ser demostrado y por lo mismo también esa proposición. A esta propuesta hay que aclararle que una de las verdades evidentes por sí mismas es el valor de la inteligencia para conocer la verdad objetiva o trascendente a la inteligencia. En el concepto subjetivo, que ya no es la cosa trascendente a la inteligencia, está de alguna manera la cosa intencionalmente o inmaterialmente.

Como lo vimos en el primer capítulo, el concepto es la transformación que sufre el intelecto en la cosa que está presente intencionalmente en el sujeto o en el intelecto. No podemos tener conocimiento si no hay un objeto y un sujeto, sin un ob-jectum que está frente al sujeto y que es distinto del sujeto pero que está intencionalmente o inmaterialmente presente en el sujeto. El conocimiento se da de forma a forma (ambas inmateriales), una es la forma por la que se conoce que es la inteligencia y otra por la que se es conocido que es la forma substancial o accidental que se conoce. Si comprendemos bien el realismo metafísico, no hay problema de saber si lo que está fuera del intelecto y el concepto que tenemos en el intelecto coinciden o no, este no es el problema. Porque el mismo valor de la inteligencia para conocer el ser trascendente tampoco necesita demostración, ya que todo intento de negarlo o de ponerlo en duda lo supone. En efecto, sólo la inteligencia es capaz de negar o poner en duda si puede conocer. Pero si se está planteando si puede conocer o no, se supone que conoce. Ese cuestionamiento es del orden lógico, pero no es válido ontológicamente hablando.

Como decíamos anteriormente, el juicio analítico, es el que por el puro análisis del sujeto se conoce el predicado inmediatamente sin necesidad de experiencia ni de raciocinio; y este juico puede ser de dos formas: cuando el predicado está contenido en el sujeto como el todo es mayor que la parte, y cuando el sujeto encierra una exigencia esencial del predicado, sin contenerlo formalmente. Kant considera únicamente la primera forma y por lo mismo excluye el principio de causalidad como juicio analítico. Pero si analizamos el principio de causalidad eficiente que dice que todo lo que comienza a existir debe tener una causa, veremos que, en el sujeto que es, todo lo contingente o lo que comienza a existir hay una exigencia esencial del predicado. Porque lo que comienza a existir o lo que no ha existido siempre o lo que existe contingentemente, tiene que pasar del no ser al ser, y la nada o el no ser, no puede dar el ser. Por esta razón, el sujeto exige otro ser que actúe para hacer pasar de la nada al ser, y ese ser es lo que se llama causa, que se expresa en el predicado.[300]

No se puede dar un existente contingente sin una causa que le haga pasar del no ser al ser, o de la potencia al acto. El existente trascendente a la inteligencia u objetivo es contingente, y, por lo mismo, ha pasado del no ser al ser, de lo que se sigue que exige una causa que lo haya determinado a ser o que lo haya hecho

pasar de la nada al ser. Y si esa causa también es contingente, entonces necesita otra causa, y así sucesivamente. Pero una cadena infinita de seres imperfectos y finitos es absurda, por lo mismo, es necesario que exista una Causa Primera, desde la cual hayan iniciado los entes contingentes que tuvieron que pasar de la nada al ser. Y la Causa Primera por ser Primera, no puede recibir el ser de otra causa de modo que tiene que poseer el Ser por Sí mima, es decir, tiene que ser el Ser que existe por Sí mismo. Porque de lo contrario tendría que recibirlo de otro y ya no sería la Primera Causa. Y este Ser, es Acto Puro, y es lo que llamamos Dios.[301]

De modo que, a Dios podemos demostrarlo sólo mediante el principio evidente por sí mismo de causalidad eficiente; desde los existentes objetivos que trascienden nuestra inteligencia y que sólo existen contingentemente, es decir, que pasaron de la nada al ser, y que, por lo tanto, su esencia no es ser, o en su esencia no está la exigencia de su existencia o de su acto de ser. Porque una vez conocidos estos entes contingentes, la inteligencia llega necesariamente al conocimiento del Ser primero, que existe por sí mismo, imparticipado y necesario que es Dios, y que es causa de todo lo que antes no era y ahora es.

Con el principio de causalidad eficiente podemos llegar a Dios como Causa primera del ser o Ser en Sí. No de una manera perfecta, pero podemos significarlo tal cual Él es, aunque de modo imperfecto. Y así podemos significarlo de manera negativa, es decir, mediante conceptos que niegan la imperfección o limitación, como infinito, inmaterial, inmenso; negando la imperfección o limitación, significan la Perfección en sí, sin límites. Negando la negación de lo imperfecto. O También podemos significar a Dios por el Ser y las perfecciones o propiedades trascendentales positivas: la unidad, la verdad, la bondad y la belleza o la inteligencia identificada con la verdad, y el amor identificado con la bondad en grado infinito.[302] Dios es el Ser, la suma Unidad, la suma Verdad, la suma Bondad, la suma Inteligencia y amor. Dios es todas estas perfecciones sin la imperfección con la que se encuentran en nuestras ideas o conceptos que provienen de la realidad contingente y, por tanto, finita.

4.3

La existencia de Dios.

Una vez aclarado lo anterior, podemos continuar este discurso afirmando que frente a las posturas contradictorias y extremas sobre la existencia de Dios que consisten en negar que la mente humana pueda alcanzarlo y, en el otro extremo, pensar que Dios es evidente por sí mismo para la mente humana, [303] Santo Tomás de Aquino expone las cinco vías para demostrar la existencia de Dios de las cuales presentaremos un resumen. [304] Todos los argumentos tienen tres elementos fundamentales que son:

a) Parten de la experiencia sensible: el movimiento, la causalidad, la existencia de los entes contingentes, los grados de perfección y el orden del mundo.

b) Se apoyan en el principio de causalidad eficiente.

c) Suponen la imposibilidad de una serie infinita de existentes imperfectos por lo que se hace necesario llegar a una Primera Causa que es necesaria, infinita, Acto Puro, Ipsum esse subsistens.

En lo que se refiere a la primera vía. Considera el hecho del cambio o del movimiento que conocemos por experiencia externa, observamos que todos estos cambios implican un cambio de un modo de ser a otro. Ahora bien, ningún existente puede cambiarse totalmente a sí mismo; porque para darse a sí mismo

ese cambio, tendría que poseerlo, y para recibirlo tendría que no poseerlo. Y poseerlo y no poseerlo es contradictorio. De modo que, aplicando el principio de causalidad que se enuncia de la siguiente manera: Nada pasa del no ser al ser, si no es por otro ser, la nada no puede dar lo que no es ni tiene, y por lo mismo ha de recibirlo de otro ser. Nada pasa de la potencia al acto o del no ser al ser, si no es por otro ser que ya esté en acto. Por lo tanto, nada se cambia a sí mismo por completo sin la intervención de otro ser que ya esté en acto, y a ese le llamamos causa. Pero esa causa puede necesitar ser movida para actuar o no. Si no es la Primera Causa, es decir, si necesita ser movida, requiere otra causa y así sucesivamente, pero una serie infinita de causas imperfectas subordinadas unas a otras no explica nada y por eso es necesario aceptar la existencia de una Primera Causa, porque el proceso al infinito en el orden causal contingente, sin una Primera Causa es absurdo. La causa primera debe tener la capacidad de mover o causar por sí misma y de tener esa capacidad en acto, porque de lo contrario tendría que ser movida por otro, lo cual es imposible por lo que acabamos de afirmar. De modo que, esa Causa, es la acción misma de mover o causar. Dios es el Acto mismo de mover o causar.

La segunda vía se refiere a las causas subordinadas a la Causa incausada, y aquí es necesario hacer una distinción entre las causas subordinadas en su ser o entidad y las causas subordinadas en la acción de causar o causalidad. Las generaciones de otros entes cuando se reproducen son causas subordinadas en su ser, pero no en su causalidad. Unos animales engendran a otros sin que dependan unos de otros en su acto de generación. Pero, si consideramos una maquinaria, una pieza puede ser principio del movimiento de la siguiente y así sucesivamente. En las máquinas se trata de una “causalidad” subordinada y también en los seres vivos o incluso en los inertes, en los que cada acción de un elemento es movida o causada por el otro. Es posible demostrar a Dios con los dos tipos de causas, pero el primero supondría un proceso muy largo, en cambio, las cusas subordinadas en su acción de causar nos conducen inmediatamente a Dios. De modo que, es un hecho que hay causas esencialmente subordinadas como es, por ejemplo, la nutrición de las células; pero en este tipo de causas, ninguna puede actuar sino bajo la acción causal de una causa anterior, porque las causas subordinadas no son capaces de causarse a sí mismas debido a que están en potencia para su acción. De hecho, como ha quedado establecido, para actualizarse a sí mismas tendrían que tener la capacidad para causar y no tenerla para recibirla, lo cual va en contra del principio de contradicción, por tanto, toda

causa subordinada debe ser causada por otra. Pero, además, en este proceso de causas, en el que cada causa subordinada depende de la anterior para actuar, es absurdo proceder al infinito porque nada sería realmente causa en cuanto tendría que ser causado por otro. Por eso es necesario llegar a una primera causa que inicie el proceso causal. Pero esa Primera Causa no puede ser causada por otra por ser la primera y para actuar sobre las otras causas tiene que poseer por sí misma la acción de causar y de estar en acto o ser el mismo Acto de causar. Y como sin el acto de ser, ningún acto es, esta Primera Causa es el Acto de causar y el Acto de Ser al que llamamos Dios.

La tercera vía nos conduce a partir de los seres contingentes al Ser necesario o Ser en sí. Este argumento es el argumento fundamental de la existencia de Dios, porque, en cierto modo, todos los otros argumentos se fundan en él. Es como el alma de todos los argumentos. "Todo lo que conviene a una cosa, o bien es causado por los principios de su naturaleza, como lo risible en el hombre, o bien le adviene por un principio extrínseco, como la luz en el aire por influencia del sol. Y no puede ocurrir que la existencia –el esse o acto de ser- sea causado por la propia forma o quiddidad de las cosas-la esencia-, es decir, como si ella fuera su causa eficiente, porque en este caso la cosa sería causa de sí misma y se daría el acto de ser y la existencia a sí misma, lo cual es imposible, pues tendría que dar a causar lo que no tiene. Por lo cual es necesario que toda cosa cuyo ser y cuya existencia es distinta de su esencia o naturaleza, tenga el acto de ser o el esse y la existencia por otra. Y puesto que todo lo que existe por otro se reduce a lo que existe por sí mismo, como a una Causa primera, es necesario, por consiguiente, que haya alguna cosa que sea causa del ser (esse) de todas las cosas, porque ella misma es sólo Existencia, sólo Esse o Acto de Ser; pues de otro modo habría que recurrir a una serie infinita de causas, ya que todas las cosas que no son sólo Acto de ser tienen una causa de su existencia –de su acto de ser, de su esse-, como se ha dicho. La serie infinita de causas es absurda, pues ella implica que no hay una Primera Causa, que sólo es Esse o Acto de Ser, y entonces toda la serie no habría llegado a participar del acto de ser o esse… y no podría dárselo a sí misma."[305]

El argumento de la tercera vía consiste en que, si existen seres contingentes, es decir, entes que pueden existir o no, o bien existir de un modo o de otro, estos

seres no tienen necesidad de existir, aunque de hecho existen. De lo que se sigue que tienen que haber recibido la existencia de otro ente que ya tenga la existencia y si este ente también era contingente, entonces tendría que haber recibido la existencia de otro, y así sucesivamente. Pero como la serie de seres contingentes es absurda porque nada se explicaría a sí mismo, de aquí se sigue que tenga que haber un Ser que exista necesariamente por sí mismo, porque de lo contrario ningún existente hubiera existido por no tener de donde recibir el esse o acto de ser. Por lo tanto, si todos los entes que existen fueran contingentes, sin la existencia de un Ser necesario fuera de ellos que de razón de su ser o existencia, nada existiría. Si fuera de los entes contingentes no existiese un Ser necesario, que existe por sí mismo, y que es el mismo Acto de Ser o Existir, nada habría llegado a existir, nada sería y nada se manifestaría o existiría, porque se habría acabado la fuente de la existencia. O existe un ser necesario o nada existiría.

La cuarta vía considera las perfecciones limitadas para llegar a la existencia de la Perfección o Ser en sí. Como existen cosas buenas en grado participado o finito, ellas no son la Bondad, porque si fueran la Bondad serían en grado infinito. Por eso la bondad finita supone que ha sido recibida por otra bondad. Pero no cabe una serie infinita causal de bondades, porque de lo contrario no se explicaría nada. Por eso es necesario llegar a una Bondad que existe por sí misma, y sea infinita. Pero como la Bondad trascendental se identifica con el Ser, luego existe una Bondad imparticipada por la cual son todas las bondades finitas o participadas y que se identifica con el Acto de ser imparticipado e infinito que es Dios. La Bondad en Acto se identifica con el Acto de Ser, sin el cual dejaría de ser Bondad en Acto.

La quinta vía va desde el orden del mundo a la Inteligencia ordenadora que constituye el Fin divino del mundo. Es un hecho que en el universo existe un orden admirable y complejísimo. De aquí que se le haya llamado cosmos por los griegos y universo por los latinos, ya que los dos términos o palabras hacen referencia al orden. Por un lado, tenemos el macrocosmos y por otro lado el microcosmos que no ha sido posible desvelar en toda su profundidad y su perfección. Pero este orden tan asombroso hace referencia a una Inteligencia, y sólo una Inteligencia infinita es capaz de producir y mantener ese orden. Pero,

además, como todos los existentes del universo excepto el hombre no están dotados de inteligencia, por eso mismo la Inteligencia ordenadora debe ser distinta del mundo y contener el fin al que se dirigen cada uno de los elementos del mundo y todos en su conjunto. Sin inteligencia no puede haber conocimiento de los fines y sin conocimiento de los fines no podrían actuar las cosas que no pueden saber su fin. Por lo que no podrían lograr, por sí mismas, el orden tan maravilloso y la armonía que, en particular y en su conjunto, tienen todas las cosas. Por todo esto se ve que este orden tan perfecto del universo que actúa inconscientemente y necesariamente tanto en el macrocosmos como el microcosmos sólo es posible mediante la creación, la conservación y la dirección de una Inteligencia infinita y de una Voluntad infinita y libérrima que sea capaz de lograr el fin de cada cosa y el de todo el universo en toda su complejidad, en su unidad y en su diversidad. No cabe otro argumento porque el que quiera sostener que esa Inteligencia podría no ser infinita ni divina, caería en la necesidad de otra Inteligencia imparticipada e infinita que haya causado esas inteligencias, y como una cadena infinita de inteligencias causantes es absurda, es necesario un Ser infinito con una Inteligencia infinita en el que Inteligencia y Ser se identifiquen. De lo anterior se sigue que ese Ser Inteligentísimo no puede tener otro Fin que Él mismo, porque de lo contrario tendría que ser causado por un fin finito y esto va en contra de su Perfección infinita. La libertad de Dios es libérrima y no necesita de ninguna creatura para su Bien y para su Felicidad. Aunque, por su misma Naturaleza, no es libre para el fin que ha de tener en la creación que no puede ser más que Él mismo, su propia gloria o su reconocimiento por parte de todas las creaturas, es decir, la gloria material que le ofrecen todas las creaturas que no son inteligentes y la gloria o reconocimiento formal de las creaturas inteligentes.

4.4

La esencia divina.

Es sabido que el objeto material de la Filosofía es todas las cosas, mientras que el objeto formal son las últimas causas de todo cuanto es. Hemos visto que Dios es la Causa del ser o más precisamente del ser en cuanto ser objeto de la ciencia filosófica suprema que es la Metafísica. Todos los existentes que son participados o que no han sido y ahora son, requieren de una Causa sin la cual no pueden ser ni tener sentido. La Metafísica es la ciencia suprema porque a la misma ciencia pertenece el género y su causa. [306]

De modo que el objeto formal terminativo de la Filosofía es el ser en cuanto ser mientras que el de la Teología Natural, que es un tratado de la Metafísica, es la Causa del ser o sea Dios al que la Filosofía llega a partir de los entes participados, finitos y contingentes. Con la luz de la razón, por medio de la Filosofía, sabemos de Dios lo que sabemos de su existencia a partir de los entes participados. Cuando conocemos que Dios es un existente en el que todo es su Acto de Ser, conocemos de algún modo la esencia de Dios. Es decir, lo que realmente es Dios aun cuando su existencia desborda todos nuestros conceptos que son de entes que participan de su Ser. De ese conocimiento que tenemos de Dios, mediante la naturaleza discursiva de nuestro intelecto, de la esencia de Dios podemos deducir algunos atributos divinos.

Si consideramos que la esencia es lo que determina el modo de ser de un ente, es decir, que la esencia real de algo está constituida por las notas que lo hacen ser de un determinado modo en el orden real, nos daremos cuenta de que, en el caso del hombre, su esencia es la unidad sustancial del cuerpo y el alma espiritual. Sin cuerpo o sin alma espiritual no podemos hablar de hombre. En el caso de Dios,

hemos visto que su esencia real está constituida por el conjunto de todas las perfecciones en grado infinito y en suma simplicidad. El Término perfección en un sentido muy general, significa, lo acabado, lo que tiene todo, y en Dios, significa el que tiene todo sin haber sido hecho, es decir, el que es Acto puro. En efecto, la esencia de Dios incluye todas las perfecciones que se identifican con el Ser y que no incluyen imperfección alguna. Dios es Unidad, Verdad, Bondad, Belleza, Amor, etc.

Como las perfecciones predicamentales incluyen imperfección o finitud, no pueden formar parte real o formalmente en Dios. Dios las posee en modo eminente, es decir, posee de ellas lo que tienen de perfección. De modo que la esencia de Dios incluye las Perfecciones trascendentales que son infinitas, y las perfecciones predicamentales en lo que tienen de perfecto. Pero hay que aclarar suficientemente lo que significa infinito, porque podemos considerarlo como lo que no tiene límites, que en el caso de las matemáticas es imposible porque sería algo que no es extenso. O bien, como los números que vamos contando sin parecer que tengan final. Este número infinito no existe porque sólo es potencia inalcanzable. Sin embargo, hemos visto que, en los ángeles que son formas puras sin materia, podemos afirmar que cada ángel posee toda la esencia de esa forma sin limitación. Y que hay muchos ángeles porque cada uno tiene una esencia distinta que agota. Pero este infinito es predicamental o esencial. No se trata de un infinito del ser. El infinito absoluto según el Ser y la Perfección, es aquel que no tiene límite alguno, ni individual ni específico. Es el ser ilimitado como ser y que sólo puede ser Dios.

En cuanto a la simplicidad, lo simple es aquello que no tiene partes ni en lo esencial ni en lo físico-material. Aquello que no tiene partes físicas, como los cuerpos físicos, ni partes metafísicas, como la esencia y el acto de ser, la potencia y acto y la materia y forma. Sólo Dios es absolutamente simple porque es puro acto. La esencia real de Dios es el conjunto de todas las perfecciones en grado infinito y en suma o máxima simplicidad. Y esto es posible probarlo porque, gracias a las pruebas de la existencia de Dios, podemos saber que Dios no es una esencia que existe, sino que es el Acto puro de Ser. Y el Acto puro de ser, por su concepto mismo, es infinito de modo que no puede tener limitación alguna. Dios es in- causado y no tiene potencia que lo limite. No es una esencia

que recibe el ser dentro de unos límites, sino una Esencia que es Puro Acto de Ser.

Como lo hemos dicho, de lo anterior se sigue que Dios posee todas las perfecciones trascendentales: Unidad, Verdad, Belleza, Intelección y Volición, y todas las perfecciones derivadas de ellas, en grado sumo. Pero en lo que se refiere a las perfecciones predicamentales, por ser esencialmente imperfectas, no existen como tales en grado infinito, sólo pueden ser fuera de Dios, en los seres participados e imperfectos, ya que, por ser contingentes, su acto de ser depende de la Voluntad libérrima de Dios. Y aquí es necesario aclarar que, aunque Dios carece formalmente de estas imperfecciones, no se identifica con ellas como tales, pero las posee y se identifica con ellas eminentemente, puesto que tiene todo lo que ellas poseen de ser o perfección, pero sin su esencial limitación, es decir, sin aquello que las hace imperfectas. Pero, además, las perfecciones divinas puras o trascendentales que incluyen en modo eminente las perfecciones predicamentales, se identifican en Dios y son una sola perfección que se identifica con su mismo Ser. Esto es así porque estas perfecciones en cuanto tales, están identificadas con el Ser, ya que no son sino el mismo Ser bajo distintos aspectos que conoce la inteligencia humana mediante una relación de razón que las va explicitando, sin añadir nada al contenido del concepto de Ser.

Además, la simplicidad del Ser infinito no admite composición alguna, puesto que de un ser que tenga partes finitas, sólo puede resultar un ser finito. La infinitud de las partes no es lo mismo que la infinitud del Ser. Dios es esencialmente simple, es simplicidad pura y por lo mismo la esencia real de Dios consiste en el conjunto de todas las perfecciones trascendentales y también las predicamentales de un modo eminente. En Dios se dan todas las perfecciones en grado infinito y en suma simplicidad. No obstante, nosotros podemos distinguir entre las perfecciones divinas. Por ejemplo, la distinción entre la Justicia divina y la Misericordia divinas. También podemos distinguir entre la Inteligencia y la Voluntad de Dios. Y aquí es necesario aclarar que esa distinción no es real, sino de razón. La distinción en nuestra mente se debe a que nuestro intelecto es discursivo y conoce por partes de modo que piensa de ese modo las perfecciones con fundamento en la realidad. Hay que aclarar que la distinción de razón que media entre las Perfecciones divinas no funda conceptos que no se incluyan en

cada perfección divina, ya que, por ser infinita, incluye todas las perfecciones. Cada perfección explícita incluye todas las demás perfecciones, es decir, cada perfección divina, por ser infinita, incluye en su concepto implícitamente a las otras. De este modo, la esencia de Dios puede significarse con distintos nombres que corresponden a conceptos que significan lo mismo. Por ejemplo, decir que Dios es Infinito, incluye todas las perfecciones en grado infinito, porque si es infinito, es simple ya que la composición implicaría limitación o finitud. Dios es Perfectísimo, Acto Puro que encierra todas las Perfecciones en grado infinito y sin composición, es decir, en suma simplicidad. Dios es trascendente, es decir, está por encima de todas las creaturas, pero presente en ellas, sin mezclarse, por su acción creadora, conservadora, providente y premovente.

En el Acto puro de Dios se identifican Ser, Potencia y Actividad. El Ser de Dios se identifica con su Entender y con su Amor. En Dios nada llega a ser porque todo es su Acto de Ser. Únicamente en Dios, Ser y Obrar se identifican por ser Acto puro y simple de Ser. En Dios no hay distinción real ni conceptual con fundamento en la realidad entre la Esencia y el Acto de Ser o Existencia. En Dios entre Esencia y Acto de Ser hay una identidad total, aunque nuestra razón tome los conceptos de esencia y acto de ser de los entes finitos cuya esencia no es lo mismo que el acto de ser, y establezca una distinción de razón fundada precisamente en algo extrínseco de Dios que es la distinción entre esencia y acto de ser que únicamente se da en las creaturas.

En Dios el Ser, Verdad y Entender divino son idénticos real y conceptualmente, es decir, aun sin distinción conceptual fundada con fundamento en la cosa. Además, el Ser divino es el mismo Entender, que implica la Voluntad o el Amor, por eso Dios es esencialmente personal y no se identifica con el panteísmo hegeliano que sostiene que Dios adquiere conciencia de sí y llega a ser persona mediante una evolución que culmina en el hombre. El objeto formal del Entender divino es su esencia que Él mismo contempla identificándose formalmente con ella. La Esencia de Dios es el objeto formal de su Entender, no porque haya una influencia de la esencia sobre el entender divino, sino por una identidad perfecta.

En suma: la esencia divina está constituida por todas las Perfecciones en grado infinito y en suma Simplicidad, es decir, por la Infinitud, la Omniperfección o el Acto Puro. Porque la esencia metafísica es lo más profundo de un ser de donde brotan todas sus perfecciones y que por lo mismo distingue a ese ser de los otros existentes. Pero en Dios ninguna de las Perfecciones puede ser causa de las otras porque todas se identifican. Dios es incausado, es decir, no tiene causa ni es causa de Sí mismo. Sin embargo, aunque Dios no tiene causa, sí tiene razón de ser, es decir, tiene justificación de Ser en sí mismo de tal modo que la Inteligencia de Dios es razón de ser de su Voluntad. La perfección primera y fundamental de Dios, con la cual se concibe como Dios o como Ser primero e imparticipado, es su mismo Ser subsistente.

En lo que se refiere a los demás entes que no son Dios, estos reciben su ser de otro que es su causa, son entes ab alio. La Perfección fundamental o esencia metafísica de Dios, con la cual Dios se concibe como Dios, es la identidad de Esencia y Acto de Ser. Se trata de su Ser que es por sí mismo o el Esse per se subsistens del que ha hablado Santo Tomás. Por ser Dios el Ser subsistente, no tiene limitación alguna ni sujeto que lo reciba y tiene todas las Perfecciones en grado infinito y en suma Simplicidad, de donde se sigue la Inmutabilidad, la Eternidad y todas las perfecciones trascendentales del ser como son la unidad, la verdad, la bondad, la belleza y con estas la inteligencia y el amor son concebidas como distintas y separadas de las creaturas cuando se les piensa identificadas con el Ser subsistente.

Por tanto, lo que podemos conocer acerca del Ser de Dios es: que, por ser Acto puro e infinito de Ser, todas sus perfecciones divinas están en Acto. Como lo hemos visto Dios es esencialmente Persona infinitamente perfecta porque es Acto de ser que se identifica con el Acto mismo de entender y de amar infinitos. Y esta posesión del Ser, la Verdad, la Bondad infinitas por el Entender y el Querer infinitos en una identidad perfecta constituye la felicidad infinita de Dios que implica la necesidad con que Dios se conoce y se ama. En Dios todo es necesario: su Ser, su Entender y su Querer. La libertad libérrima de Dios únicamente cabe frente a los seres finitos o creados. Dios no necesita nada fuera de Él aun cuando puede querer crear algo fuera de Él libremente, pero únicamente por amor a su infinita Perfección; para participar a su creación de su

Perfección. Dios, siendo absolutamente necesario, es libre frente a los entes finitos participados que están fuera de Él. Dios puede crear o no crear, pero su libertad se ejerce únicamente sobre los entes finitos.

Capítulo V.

El bien y el fin. Tendencia natural y libre al fin.

Hasta aquí hemos sentado las bases de la naturaleza y su dependencia al ser y, sobre todo, al Acto de ser, como fundamento de todo el orden, incluido el orden moral, y la persona como sujeto del obrar moral. Ahora toca su turno al tema del bien y del fin que es imprescindible para fundamentar un criterio objetivo de moralidad.

5.1

El bien, el fin.

Habiendo partido del ser para comprender la naturaleza y la persona, incluyendo a Dios como Causa de todo el Universo, es necesario considerar, que la Filosofía Moral y la Teología Moral se relacionan totalmente con el bien, es decir, con el ser en cuanto apetecible y en cuanto fin de la tendencia o apetito. Esto debido a que lo bueno expresa el ser en cuanto se relaciona con el apetito y de este modo señala la capacidad del ser para mover la voluntad o una tendencia cualquiera hacia su fin. De donde se sigue que el bien coincide con la noción de fin. Y en el ámbito humano, el fin es aquello por cuya consecución o realización, opera y se mueve la voluntad. Como dice Aristóteles: El fin es lo apetecible por lo que coincide con el bien. [307]

Pero, antes del movimiento de tendencia o atracción hacia sí que produce el ser, este ser debe ser bueno. La razón formal de la bondad del ser no está en su noción de fin o de apetibilidad sino de la capacidad que el ser tiene en sí mismo de fundamentar el movimiento de tendencia de otros seres. La nota constitutiva de la apetibilidad es el mismo ser en cuanto acto, determinación o perfección, es decir, el mismo ser pero en posesión de todo aquello que le conviene según su esencia.[308] De modo que un ser no es formalmente bueno porque es apetecible, sino que es apetecible porque es capaz de perfeccionar a otro, es decir, es capaz de aumentarlo en su ser o en su perfección, actualizando todas sus potencias y de este modo puede comunicar sus perfecciones o tener una perfección comunicable.

Mientras la verdad se encuentra primordialmente en la inteligencia, la bondad se encuentra primordialmente en el ser en cuanto perfecto y acabado en su orden, y, en segundo lugar, en la voluntad o tendencia por él movida. Es la perfección o bondad del ser, la raíz de su apetencia activa, del movimiento hacia su perfección. Lo bueno es, pues, acto o perfección y como todo ser es alguna perfección, todo ser es bueno para sí y para otros seres para quienes esa perfección es apetecible, es decir, para todos los seres a los que la perfección les convenga como cierta plenitud y perfección propia.[309]

De lo anterior se sigue que "todo ser es bueno, todo lo bueno es apetecible y todo lo apetecible es fin".[310] En efecto, lo anterior nos lleva a comprender que por ser bueno y apetecible, la posesión del bien o fin produce el goce y la quietud que hace que termine la actividad de la causa eficiente hacia su obtención. Cuando el bien ha sido alcanzado, el movimiento llega a su fin y cuando ese fin logrado es absolutamente último, la tendencia es sustituida por el goce y la quietud. Sin embargo, es evidente que, el fin que es lo primero en la intención, es lo último que se alcanza.[311] Y por lo mismo la causa final es la que mueve, y por ende, la causa final es la causa de todas las causas, incluso anterior a la causa eficiente. Y como mientras más conocemos las causas de una cosa mejor la conocemos, si conocemos mejor su causa final, la conoceremos mejor debido a que –como hemos dicho- la causa final es la causa de las causas.[312]

Si reflexionamos un poco, veremos con claridad que desde que una causa eficiente opera, debe actuar antes que ella una causa final que la determine. La causa eficiente no puede actuar si no hay una causa final que le de dirección y sentido. Pero eso no es todo, además de la causalidad eficiente, extrínseca al efecto, también dependen de la causa final, las causas intrínsecas del ente, a saber, la causa material y la formal, por lo que llegamos a la conclusión de que todo orden causal depende de la causa final.[313]

Por otra parte, el fin no puede actuar como fin desde el conocimiento inferior. Sólo la inteligencia que es capaz de llegar al ser y a la esencia, puede conocer las relaciones de medio a fin, el fin como término o efecto de una causa eficiente; y

este fin, desde la existencia intencional o inmaterial del acto mismo de la inteligencia, puede obrar sobre la causa eficiente, encauzando hacia sí el desplazamiento de su actividad.[314] Sin inteligencia no hay causalidad posible.

5.2

El fin y la naturaleza.

Toda finalidad implica pues, una tendencia o apetito, y ésta, aunque sea con conocimiento de un fin, se entronca en un apetito innato, en una inclinación natural, como lo vimos en el segundo capítulo, en una naturaleza. Fin y naturaleza son correlativos. [315] Y por lo mismo se deduce, que a la luz de la finalidad se logra comprender el concepto de naturaleza, del orden natural y de las leyes naturales. [316] "La naturaleza es principio de movimiento y de quietud en aquél en quien está." [317] La naturaleza dice relación esencial a su fin o bien, y es ininteligible sin el fin que lógicamente le antecede en la mente divina y que es su razón y su causa. Su movimiento definitivamente orientado, no es sino el vestigio del fin, para cuya consecución ha impreso y determinado en ellas Dios. Siempre es del fin de donde arranca la especificación del acto que tiende a su consecución.

La naturaleza, se coloca, pues, en el terreno de la esencia física y está constituida en los seres materiales por dos co-principios co-relativos realmente distintos, relacionados entre sí como lo determinable y lo determinante, como la potencia y el acto: la materia y la forma constituyendo ambos una unidad de composición y de totalidades, es decir, un único ser, una substancia hilemórfica. La materia es el puro no ser en acto, la capacidad real de acto pero que carece de acto y únicamente es concebible en razón de la forma que la determina a constituir con ella misma, al ente concreto y determinado. La forma es el elemento determinante de la esencia, es el acto de ser y de aquí que la forma esté por encima de la materia.

La naturaleza se presenta, pues, a nuestro intelecto, como la sustancia en

movimiento hacia su perfección y acabamiento ontológico, con un movimiento ya dado en su mismo ser y que le hace tender irresistiblemente hacia su fin o bien. Pero, hemos dicho que es evidente que el fin únicamente puede ser posible si hay inteligencia, y por eso las creaturas reciben su ser con un determinado movimiento, innato y natural de modo que el fin que las mueve no puede ser otro que la Inteligencia divina del Creador. Es la Causa primera la que constituye la naturaleza de los entes, que la determina necesariamente a sus fines próximos y que, en última instancia, es el mismo Dios. El carácter dinámico de la naturaleza aparece, pues, como una consecuencia del orden establecido por Dios.

La naturaleza es la sustancia dirigida y puesta en movimiento hacia su fin, preestablecido por Dios, conforme al ser de la misma. La naturaleza dice relación esencial a su fin que es su propio bien y constituye su perfección. Pero, además, todo cambio de una potencia activa, esencialmente dirigida a alcanzar su bien que es su propio fin, es decir, toda potencia activa que se mueve hacia un nuevo ser en acto, debe proceder de un ser en acto, al menos en el mismo grado de actuación que el efecto, para que no resulte que el efecto sea más perfecto que la causa.

La inclinación y movimiento de todo ser o forma hacia su propio fin, que se desenvuelve de un modo necesario es lo que constituye el apetito natural, que en el mundo irracional origina las leyes naturales físico-químicas, biológicas e instintivas. El cosmos no es sino el conjunto de estas leyes, que podemos alcanzar racionalmente descubriendo su jerarquía y su orden hacia un único fin supremo del universo por una suprema Inteligencia.

El último fin es necesario porque, como lo vimos en el capítulo anterior, el proceso al infinito acaba por resultar absurdo, pues una serie de causas imperfectas y subordinadas eficientemente no pueden ponerse en acción ni producir efectos si no hay una primera y última causa que las mueva. Una serie infinita de seres imperfectos no puede explicarse a sí misma. Si no hay una primera causa eficiente, nada puede echarse a andar, y sin una causa final o sin un fin último nos llevaría a una serie de fines subordinados que nunca acaban y

que, por tanto, en sentido estricto, no son. Tanto en el orden de la intención como en el orden de la ejecución es necesario que haya algo primero. Porque lo que es primero en la intención es como el principio que mueve el apetito, pero si quitamos el principio no se puede mover nada. El principio de la intención es el fin último y el principio de la ejecución es el primero de todas las cosas que son para el fin. Si suprimimos esto caemos en un absurdo de intermedios imperfectos que no pueden explicarse a sí mismos ni explicar nada.[318]

Toda acción y toda causalidad inclusive la causalidad intrínseca de la materia y la forma, y, por tanto, todo existente que no es por esencia, sino que la recibe de otro, es decir, todo ente contingente, está necesariamente determinado por una Causa Eficiente Primera con un número, más o menos grande de causas intermedias, y por un Fin Último con una serie más o menos abundante de fines intermedios.[319] El fin es indispensable para cualquier acción y causalidad porque el fin determina al agente eficiente al acto. Por eso es necesario un último fin y que sea de tal modo que, en el caso del hombre, sacie por completo su apetito o voluntad.

Todo existente, incluido el hombre, no puede obrar sin el último fin y no puede haber sino un sólo y único fin supremo, de tal modo que todo movimiento, aunque se encuentre dirigido a cualquier objeto, debe estar provocado y dirigido, en última instancia, por el último fin. El hombre y toda la naturaleza no pueden apetecer objetos, sino en cuanto estos objetos participan de algún modo del último fin. Por eso cualquier cosa que el hombre apetece, la apetece bajo la razón de bien. Y el último fin en cuanto mueve al apetito es como el primero que mueve en todas las demás mociones. Las causas segundas que mueven, no mueven sino en cuanto son movidas por el primer motor. Por todo esto, las causas apetecibles segundas o creadas, no mueven el apetito sino en orden al primer apetecible que es su último fin.[320]

En suma, todo el ser y toda la actividad humana y la actividad de todo el universo están determinados y dirigidos por el fin último. Nada en el universo puede apetecerse o tender a objeto alguno sin apetecer simultáneamente el fin

último y en virtud de este fin último. El mismo Dios no puede crear nada fuera de sí mismo si no es teniendo su divina Perfección como fin de cualquier obra.

5.3

Naturaleza y apetibilidad.

El apartado anterior nos facilita la conclusión de que ser, bien y fin, son propiedades trascendentales del ser, es decir, coextensivas o idénticas, en cuanto entre estas propiedades sólo cabe distinción de razón. A eso se llega de la siguiente manera: mientras el ser es acto o perfección, el bien es el ser en cuanto apetecible, y este bien es, por lo mismo, fin en cuanto que es término de movimiento o apetencia de otro ser. El ser en acto se llama bien, en cuanto perfecto o apetecible, y se llama fin en cuanto es el principio (orden de la intención o de la causalidad final) y término (orden de la ejecución o causalidad eficiente) del movimiento apetente.

Y como Dios es Acto Puro, y en Él, ser y entender se identifican, y voluntad y bondad también se identifican puesto que Dios es Acto mismo de voluntad, Volición o Amor. Y es, a la vez, Acto mismo de apetibilidad o Bondad en acto de ser amado. Acto de amor y bondad amada en Dios son, realmente lo mismo que es Acto Puro de Ser. Dios se ama como se conoce en un único Acto Puro de ser. El Acto y objeto de la Inteligencia divina es su misma esencia, y Bien y Amor también se identifican. De modo que el Bien Infinito, no mueve a la Voluntad divina puesto que Bien y Voluntad son un único y puro Acto, que lo es a la vez, de Amor y de Bondad amada. La Bondad del Ser divino, no mueve ni causa el Amor de Dios: Únicamente es su objeto o término analógicamente, con Él realmente identificado.[321]

Lo anterior es respecto a Dios, pero si queremos explicar la tendencia al fin de la voluntad humana, como las creaturas no son pura existencia, sino que sólo participan de ella, tampoco es su acto de obrar, y de aquí que toda creatura

necesite para obrar, actos accidentales añadidos a su ser substancial. El obrar es un acto de la substancia, algo que accidentalmente la determina. De esto se sigue que la voluntad humana, que es uno de los puntos fundamentales de este capítulo, por su naturaleza es más compleja, y para comprenderla es necesario volver a insistir, que el ser (esse) es el primer elemento y el constitutivo esencial de toda la realidad, captado por el intelecto humano como su objeto formal propio a partir de las cosas materiales, y los primeros principios que son de la realidad y, como tales, son captados por nuestro intelecto intuitivamente aunque por abstracción a partir de las cosas sensibles.[322] El plano lógico se funda y depende del plano ontológico y, por eso, toda verdad descubierta a partir de una demostración desde el ser y siguiendo sus principios lógicos con rectitud en el raciocinio y verdad en cada proposición antecedente, tiene alcance ontológico y sus consecuencias lógicas quedan en dependencia de la realidad objetiva.

El pensamiento o el orden lógico, tiene validez objetiva gracias a la inteligibilidad del ser y de sus primeros principios que iluminan y dan consistencia a toda la argumentación hasta sus conclusiones. Como abundaremos más adelante, el intelecto capta el ser y sus primeros principios o axiomas que son la base de todos los demás razonamientos y conclusiones; del mismo modo la voluntad atiende al bien en sí, hacia su fin supremo, y sólo en función de esa inclinación natural puede querer los diferentes objetos, que, por ser, participan de la noción de bien.

La voluntad está orientada en toda su actividad hacia un fin supremo, que es el bien en sí mismo con su consiguiente felicidad, y ello no por una libre determinación, sino por estar naturalmente inclinada a ese fin[323]. Es por esa inclinación necesaria hacia el bien o fin último, que la voluntad no puede querer cosa alguna, sino en cuanto que ésta participe de la razón de bien y contemplada bajo esta misma razón.[324] Lo que en el orden especulativo es el ser como verdad o inteligibilidad, en el orden práctico es el ser como bueno o apetibilidad.

En el plano teórico las conclusiones se iluminan derivándose de la noción de ser y de sus primeros principios. En el plano práctico, las decisiones prácticas se

presentan como objeto de la voluntad, se hacen apetecibles, en cuanto la noción primera de bien se extiende hasta los objetos particulares para colocarlos dentro del fin en que se mueve la voluntad. En el orden práctico se parte del fin o fin último que es el objeto primero y natural de la voluntad que se realiza en los diversos bienes particulares, como conclusiones o derivaciones suyas.[325] Estos bienes particulares que se derivan del bien o fin último; son medios vinculados a la obtención del fin y, por lo mismo, son medios que conducen a la voluntad al bien y participan de la noción de bien. Los medios son apetecibles en función del bien y, en última instancia, del bien o fin último al que conducen. Así como toda la inteligibilidad de las conclusiones deriva del ser como verdadero y de sus primeros principios especulativos, toda la bondad de los medios proviene del bien o fin último y de sus principios normativos o prácticos.[326] Toda la voluntad se mueve hacia la posesión de un bien real porque el bien es perfección, es el ser en cuanto apetecible, y, por tanto, algo ontológico.

La inteligibilidad del ser se extiende a las verdades derivadas según el modo de causalidad eficiente, de lo que es primero ontológicamente a lo último, es decir, deductivamente. El bien se extiende a los medios según la causalidad final, viendo la noción de bien desde lo ontológicamente último a lo primero, desde el fin a los medios.[327] Es de este modo como la verdad y la bondad como propiedades trascendentales del ser, son las que dirigen toda la actividad espiritual del hombre. Toda actividad tanto de la inteligencia como de la voluntad se funda y se desempeña en el ser. La actividad espiritual humana y la actividad y ser de todas las creaturas están determinadas y provienen del Ser como causa eficiente primera y se dirige hacia el Ser supremo, Verdad y Bondad infinitas. El ser creatura se caracteriza porque la creatura es por participación de la Esencia divina puesto que recibe de Dios y de modo contingente, su acto de ser. Y por eso la inteligencia humana contempla al ser en sí mismo, como verdadero y se identifica intencionalmente o inmaterialmente con él, mientras que la voluntad se mueve hacia su posesión como bien o como su perfección ontológica.[328] Y estas dos direcciones de la actividad espiritual del hombre dependen del ser y en definitiva del Ser Absoluto de Dios.

El intelecto humano tiene dos posibilidades frente al ser: llegar a su objeto y detenerse en la contemplación de la verdad necesaria, con lo que se logra el

conocimiento estrictamente especulativo, contemplativo o teórico. O conocer la verdad contingente frente a la que la voluntad puede decidir transformarla. Mientras el intelecto especulativo busca la verdad necesaria, el intelecto práctico se constituye en norma de acción. La voluntad opera bajo la dirección del entendimiento práctico y es la causa eficiente del obrar. La verdad es el fin o bien de la inteligencia, porque el bien sólo puede ser captado por la inteligencia como verdad. De modo que la diferencia entre el intelecto especulativo y práctico, está en el fin, que es el término de su movimiento al que se dirigen, ya sea lo necesario y universal de las cosas en el caso del intelecto teórico, o lo contingente para dirigir la acción concreta en el caso del intelecto práctico.[329]

El hombre se posesiona de su fin último esencialmente por la inteligencia. Por eso, como veremos más adelante, una postura auténticamente realista, concluye que existe una cierta supremacía de la inteligencia sobre la voluntad y una supremacía del orden especulativo o teórico sobre el orden práctico. Por la voluntad y por el orden práctico, el hombre se encamina a su último fin pero por la inteligencia el hombre llega a la posesión del último fin.[330] Con la posesión del fin o bien supremo, el hombre alcanza (aunque no sin la gracia sobrenatural) su plenitud ontológica. El hombre logra esto por vía especulativa de la inteligencia que lo pone en posesión del Ser Infinito, mientras la voluntad tiende a ese fin y pone los medios para alcanzarlo y quedar saciada. En el pensamiento tomista, la vida contemplativa está por encima de la vida activa o de la práctica,[331] puesto que, mientras la contemplación se refiere al fin, la vida activa se ocupa de los medios.

Para Santo Tomás, en eso estriba el orden moral, en buscar y emplear los medios, que son los actos humanos, ajustándolos a la norma objetiva de moralidad que es la ley natural, para alcanzar el fin. De modo que es necesario ordenar todos y cada uno de nuestros actos humanos y nuestra vida entera, a nuestro fin supremo porque la voluntad no logrará el descanso en su tendencia hacia el bien, sino hasta que alcance el Bien Supremo o Absoluto que sólo es posible alcanzar por la inteligencia.[332] El objeto de la voluntad es el bien que es el ser en cuanto apetecible cuya razón está en el entendimiento. El objeto del intelecto es más simple que el de la voluntad y en el conocimiento intelectual, el intelecto se transforma intencionalmente en la cosa, no sale de sí para alcanzar

su objeto, sino que se transforma y se ensancha al conocer el objeto transformándose en él.

En suma, el hombre debe dedicarse y no puede tener otro problema más importante, en esta vida, que alcanzar su fin último, y, para esto, es necesario, en primer lugar, descubrir la norma objetiva de moralidad, o la ley moral para de este modo, ordenar la actividad práctica de la voluntad libre y la rectitud subjetiva de esta voluntad ajustando sus actos conforme a esa norma objetiva de la voluntad que ya está dada en la naturaleza. Pero precisamente como la operación sigue al ser, para este estudio sobre los fundamentos metafísicos de actividad del hombre, ha sido preciso definir primero qué es el hombre, sobretodo en su carácter personal, antes de profundizar en el tema tan importante, de su actividad racional y libre.

5.4

Tendencia, naturaleza y voluntad.

Como hemos visto, todo el orden moral hace referencia al amor, al apetito o a la tendencia, de tal modo que es preciso profundizar suficientemente en lo que se refiere al amor y su relación con la naturaleza y a la voluntad. Como ha quedado expuesto, el amor es el mismo carácter fundamental del dinamismo del ser. La naturaleza es principio intrínseco de operaciones o de movimiento. El amor es análogamente principio intrínseco de la actividad de un ser. "La actividad de un ser considerada como salida de su interior, se llama naturaleza, y en cuanto se proyecta hacia otros se llama amor". [333] La tendencia o inclinación puesta en las cosas, que constituye la esencia de la naturaleza considerada frente a sus manifestaciones, como punto de partida de ellas –terminus a quo-, es propiamente la naturaleza; y esta misma inclinación connotando el término de llegada –terminus ad quem- no es otra cosa que el amor. En este sentido, el amor es la misma naturaleza en su efusión más espontánea, pues es el primer principio de movimiento. Aunque en sentido estricto, el principio es el bien, puesto que el amor es la coadaptación entre el bien y el apetito. [334]

Pero dejando el plano muy general y para comprender el papel que juega la tendencia o apetito en la actividad moral de la persona humana, debemos partir –como lo hemos visto- del hecho de que todo ser tiene una inclinación a unas determinadas operaciones que le son naturales y que provienen de su misma naturaleza. Esta tendencia es el apetito o amor. La razón de llamarse amor, es antropológica, porque en las personas humanas, el amor es el principio de todos los afectos, y generalizando se obtiene un concepto de amor como causa universal. Toda naturaleza posee, por el hecho mismo de serlo, una determinada inclinación que es el apetito natural, tendencia natural o amor.[335] Y esto es lo que precisamente se afirma al llamar al amor, primera manifestación de la naturaleza.

Una vez asentado esto, es necesario, demostrar, que lo que generalmente se llama amor en la persona humana corresponde también a la proporción entre el bien y el apetito que no será igual en todos los seres. Precisamente observamos que los seres o los entes, tienen distintas naturalezas, y que cuando son inanimadas la tendencia se puede llamar afinidad, cuando tienen naturalezas sensitivas se puede llamar apetito, y cuando son intelectuales es la voluntad. Aunque el término amor puede reservarse a la tendencia voluntaria, hay que ser conscientes de que el amor se extiende análogamente a todas las tendencias naturales. Por eso, al decir que todo acto de la voluntad principia en el amor, se entiende que todo acto de la voluntad, surge de nuestra más íntima inclinación natural y que lo que estrictamente se llama amor es la manifestación más genuina de nuestra propia naturaleza.[336]

El intelecto se actualiza por la forma inteligible, en cuanto es inteligente, de la misma manera que todos los seres naturales pasan a la existencia natural en acto en virtud de su propia forma. Esta forma, origina la inclinación de todo ser a sus propias operaciones y a su fin específico, de donde es también necesario que el ser intelectual o espiritual, reciba de su forma inteligible la inclinación a sus propias operaciones y a su fin específico. Pero esta inclinación por la que el intelecto actúa por un fin en el orden del ejercicio intelectual humano, intelección en acto segundo, es la voluntad, ya que ella es el principio de operaciones de la naturaleza intelectual y su objeto es el fin y el bien. Luego la voluntad es, en algún sentido, naturaleza del intelecto.[337]La intelección y la voluntad son dos momentos esenciales de la naturaleza espiritual.

De modo que, el amor es el último principio y la raíz de todos los actos de la voluntad. Siendo la voluntad, la inclinación natural en las naturalezas intelectuales, como el apetito en las meramente sensitivas, presupone una afinidad y conveniencia según la forma, que hemos visto, es el principio de la tendencia natural. Luego, la inclinación de la voluntad se verifica, en cuanto la forma inteligible aprehenda algo conviniéndole a ella. Pero tener afinidad a algo en cuanto tal es amar a otra cosa. De modo que, toda inclinación de la voluntad tiene su origen en el amor y así sus demás efectos, como el deseo, el placer, el odio, etc., provienen de él. Lo amado es el objeto de la naturaleza espiritual en cuanto al intelecto como semejanza de su especie, y en cuanto a la voluntad

como término del movimiento.[338]

5.5

Voluntad natural y voluntad libre.

En el corpus de la obra de Santo Tomás, hay varios lugares en los que afronta el doble querer de la voluntad como naturaleza y como razón. La distinción se refiere a la voluntad como potencia/facultad. En este último sentido, la voluntad es una facultad espiritual única. Sin embargo, los actos voluntarios, tendiendo todos genéricamente al bien, se especifican, de hecho, según alcancen el bien en cuanto que es fin. La voluntad que se inclina al fin lo hace de manera simple y absoluta, como tendiendo a algo que en sí mismo es bueno. En cambio, la voluntad que se dirige a los medios, necesita cierta comparación previa que realiza la razón, ya que el objeto de la inclinación no es algo secundum se bonum sino que se tiene bondad ex ordine ad aliud , por su orden al fin. [339]

Existe pues, dentro de la razón común de bien como un doble objeto que no hace que sean dos potencias, pero que sí especifica diversamente los actos de la misma potencia apetitiva que es la voluntad:

1. Hacia el fin tiende la voluntad natural (voluntas ut natura), una volición absoluta, simple y natural del bien;

2. Hacia las cosas que se ordenan al bien, se encuentra la voluntad racional o deliberada (voluntas ut ratio), una volición comparativa de los medios, y por lo tanto, electiva.[340]

Sólo los bienes concretos mueven a la voluntad a ejecutar una acción y por lo mismo, aunque el bien común determina la voluntad en el plano de la especificación, esa inclinación natural tiene que cumplirse siempre mediante una intención o una elección que recaiga sobre un bien concreto. Por consiguiente, de alguna manera, la voluntad deliberada o racional (voluntas ut ratio) alcanza también el fin, en cuanto que el fin en concreto se elige (o mejor, se intenta) aunque no se elija el fin (bien) abstractamente considerado.[341]

Que la voluntad es una naturaleza, significa que la voluntad es, en sentido amplio, un existente, de hecho, es un accidente cualidad, una de las cuatro especies dobles de la cualidad ya que es una potencia o facultad. Santo Tomás, después de haber explicado que naturaleza se dice de muchas maneras y que, en primer lugar se dice del principio intrínseco de las cosas que se mueven, añade que "de otro modo se dice naturaleza a cualquier sustancia, o incluso a cualquier ente".[342] La voluntad, como facultad espiritual, potencia operativa del alma, es un predicamento cualidad, y como tal es un cierto ente, una cierta naturaleza.

Por otra parte, en el plano operativo o del acto segundo, la voluntad tiene como toda naturaleza un obrar natural y un objeto de ese obrar. Lo que conviene a la potencia de la voluntad por sí, tiene que ser objeto de una volición natural, "porque es natural a una cosa lo que le conviene según su substancia;"[343] y como las cosas que inhieren por accidente hay que reducirlas a las que inhieren por sí, es preciso concluir que "el principio de los movimientos voluntarios es algo naturalmente querido"[344] En su sentido más radical y más fuerte, el término naturaleza no denomina a la voluntad, ni al entendimiento, pues todas las potencias operativas son principios próximos de operación mientras que, la naturaleza, es principio remoto, último esencial. Sólo cabe llamar naturaleza a la voluntad en un sentido más amplio puesto que está provista de una inclinación natural.[345]

En suma, la voluntad es una cierta naturaleza, tiene una inclinación natural, es decir, se dirige naturalmente a lo que le conviene per se… Todas estas afirmaciones expresan el principio metafísico en el que "toda potencia tiene una

ordenación necesaria a su propio objeto”.[346] La voluntad tiende al bien, el bonum es su objeto, pero el bien es una propiedad trascendental, es decir, tiene la misma amplitud que el ente, con muchas articulaciones. Por un lado, está el Bien por esencia y por otro, la multiplicidad de bienes (entes) por participación. Hay un bien común y multitud de bienes particulares, y como lo que es bueno tiene razón de fin, por ser bueno es más preciso designar el objeto de la voluntad llamándole bonum (bueno).

Decir que la voluntad tiende naturalmente a la felicidad o hacia todo aquello que le conviene según su naturaleza, depende de que la voluntad está inclinada naturalmente al bien en general. Al bien en cuanto tal, sin más especificaciones. “La voluntad apetece primo et principaliter la misma bondad (…) su inclinación es hacia algo común que encuentra en muchos.”[347] El objeto de la voluntad es el bien universal.[348] Aunque es muy importante volver a recordar que lo que mueve a la voluntad no es una idea, sino un bien concreto tal y como se da en la realidad y no en el intelecto. La ratio volendi es la ratio boni: todo lo que queremos lo queremos porque es bueno.[349] La razón formal de mi querer natural no puede ser de mi querer electivo, puedo y además debo moralmente, elegir el querer de todas las cosas por Dios, el querer las cosas tal y como Dios las quiere, porque Dios es el objeto cuasimaterial al que la voluntad natural tiende implícitamente.[350] Pero no es el objeto formal de la voluntad natural porque esta lo apetece naturalmente e inconscientemente.

5.6

El bien y la felicidad como objeto de la voluntad.

Por otra parte, si el bien común mueve naturalmente a la voluntad, es preciso que el bien común perfecto le mueva, de manera natural. “Como cualquier cosa naturalmente apetece su bien, así cualquier criatura racional, naturalmente apetece su felicidad. Lo apetecible, que es el objeto de la voluntad, puede tomarse de dos modos: per se y per accidens. Per se , el objeto de la voluntad es el bien. Y per accidens , el objeto de la voluntad es éste o aquel bien concreto. Y como el bien, comúnmente hablando, es el objeto de la voluntad, por eso hemos dicho que el Bien Supremo es el fin último de la voluntad, hablando per se .

Observamos pues, que la voluntad natural, (voluntas ut natura) se ve atraída por la razón de bien que tienen los entes. Y al mismo tiempo, al no ser esa bondad completa, queda insatisfecha y sigue buscando la plenitud de bien que aquieta completamente el apetito.[351] La voluntad natural quiere naturalmente la felicidad porque quiere naturalmente saciar su inclinación al bien. Y en la medida en que la persona se da cuenta necesariamente que el Sumo Bien es el que puede aquietar perfectamente la voluntad, la felicidad se convierte en objeto formal de todo su querer: todo lo que quiere, lo quiere porque desea ser feliz.

De modo que, después de afirmar que la voluntad tiende naturalmente al bien común y al último fin o felicidad, Santo Tomás añade que existe también una inclinación natural voluntaria que consiste en que por la voluntad no apetecemos únicamente las cosas que pertenecen a la voluntad, sino las que pertenecen a cada una de las potencias y a todo el hombre. De donde se sigue que, naturalmente, la persona humana no quiere sólo el objeto de la voluntad, sino también lo que pertenece a las otras potencias o facultades como son el

conocimiento de la verdad que pertenece al intelecto, el ser, el vivir y algunas otras cosas que hacen referencia a la propia naturaleza humana.[352] La voluntad deliberada se encuentra en una disposición natural muy fuerte frente a los bienes y por eso busca necesariamente alcanzarlos. Esa es la razón por la que Santo Tomás habla de los bienes particulares cuando aborda el objeto de la voluntad como naturaleza, porque la inclinación natural de la voluntad al bien, a la felicidad y a todo aquello que conviene naturalmente a la persona humana, es el fundamento de la ley natural. Según es el orden de las inclinaciones naturales, es el orden de los preceptos de la ley natural.[353]

Dios, no es la razón formal de bondad como tampoco es el ser formal de los entes, pero es la plenitud de bien concreta donde esa razón formal se cumple cabalmente. Como Dios es el ser por esencia, donde la noción común de ser se halla realmente de manera absoluta, Dios no es la razón común de felicidad, pero es el objeto en donde esa razón en verdad se realiza. Tras el aspecto formal que determina la voluntad natural, despunta siempre Dios como objeto material al que la inclinación natural de la voluntad se inclina implícitamente. Dios es objeto material de la voluntad de manera implícita. Todas las cosas apetecen a Dios de modo implícito. Porque “así como Dios, en cuanto que es la primera causa eficiente, actúa en todo agente, así en cuanto es el último fin, se apetece en todo fin. Y esto es apetecer a Dios implícitamente”.[354] Los entes irracionales sean vivientes o inertes, apetecen a Dios implícitamente porque no le conocen y al alcanzar su fin constituyen la gloria material de Dios. La persona humana, mediante su voluntad natural apetece a Dios implícitamente porque no le conoce claramente como es. Pero la persona humana también apetece a Dios explícitamente con su voluntad racional o electiva, mediante la intentio finis ultimi; y como las personas humanas apetecemos a Dios inquisitivamente, eso es la gloria formal de Dios.[355]

El amor natural de Dios como objeto material, aunque implícito, es la inclinación más intensa de la voluntad. Como hemos visto, la voluntad natural está naturalmente inclinada para Dios más que a cualquier otro bien.[356] “En las cosas naturales, lo que según su naturaleza pertenece a otro, más y principalmente se inclina hacia aquél a quien pertenece que hacia sí mismo (…). Como el bien universal es Dios y bajo este bien se contienen el ángel, el hombre

y toda criatura –porque cualquier criatura, naturalmente en tanto que es, es de Dios-, se sigue que, con amor natural, el ángel y el hombre aman principalmente a Dios más que a sí mismos.[357] Este amor natural que tienen todas las criaturas, en el hombre es un amor intelectual y corresponde exactamente con la inclinación de la voluntad natural. Para el hombre, decir que ama más a Dios que a sí mismo, es decir que ama con voluntad natural el bien perfecto de manera más intensa que el bien particular. Pero, mientras no conoce ese bien perfecto, la inclinación puede frustrarse, porque el amor natural sigue siempre al querer intencional y electivo de la voluntad deliberada, que puede colocar ese bien perfecto, en algo que en realidad sea imperfecto.

Hemos dejado establecido que la creatura racional, es capaz de llegar con sus solas fuerzas naturales al conocimiento de Dios como Sumo Bien, pero lo hace sólo mediante el discurso racional al que sigue la voluntad racional o electiva y no la voluntad natural. Naturalmente, la inteligencia no advierte con claridad que el bien que es capaz de saciar su voluntad y que constituye, por esa razón la felicidad, es Dios. Tiende hacia un bien perfecto con más intensidad que hacia el bien propio, y ese bien es, en realidad, Dios. Pero el hombre naturalmente no lo sabe. Llega a conocerlo únicamente a través de una inferencia racional.[358]

Dios como autor de la naturaleza ha impreso en el ser de todas las cosas una dirección hacia su Principio, es decir, hacia Sí mismo. El universo de las creaturas tiende naturalmente a asemejarse a Dios. Pero la creatura racional, es la única que, mediante sus facultades superiores, inteligencia y voluntad, se inclina inmediatamente al Creador, en cuanto que el Creador puede ser objeto de su entender y de su querer. Sin embargo, hemos sostenido que “Dios es el fin de todas las cosas y así, cualquier cosa tiende, en cuanto le es posible, a unirse a Dios como a su último fin”.[359] Por lo tanto, existe una inclinación natural a conocer y a amar a Dios que reside en la voluntad natural. Pero para que sea explícita, tiene que mediar la quiescencia libre de la voluntad racional o electiva. Sólo así se entiende que el conocimiento y el amor a Dios puedan ser considerados como un deber, y no como un deber cualquiera, sino como la primera obligación de la ley natural moral.

La inclinación más fuerte y el amor más intenso de la voluntad natural apunta hacia el Creador, sin embargo, la voluntad racional o electiva, puede frustrar esa inclinación, al no actualizarle. Se mantiene entonces como tensión hacia el bien verdadero, hacia ese único bien que realmente puede saciar la voluntad. La frustración de esa inclinación natural supone, desde luego, haber optado por otro objeto de la felicidad que no es Dios. Aún con esto, la elección se hace bajo la razón formal de felicidad, aunque, en este caso, sea falsa. Precisamente esa inclinación frustrada es la que permite a la persona humana, reconocer, en última instancia, que el bien elegido como objeto de la felicidad, es falso, precisamente porque deja insatisfecha a la voluntad. Y el peligro es que, si la voluntad se empeña en elegir mal, puede dar carácter de perpetuidad a esa frustración. La inclinación a la felicidad, al ser formal, determina al apetito, en cambio la inclinación a Dios no la determina. Pero siempre será verdad que, desde el punto de vista ético, la permanencia de esta tensión implícita y originaria hacia Dios, es el punto de referencia último para una posible rectificación de la libertad. La decisión libre de secundar la inclinación natural a Dios, no podría ser posible, si por no haberla seguido durante un tiempo, ésta hubiera desaparecido.[360]

Por otra parte, en cuanto al modo de operar de la voluntad, es preciso afirmar, que el hecho de que la voluntad tenga un modo de obrar natural, significa que, en ese preciso modo de obrar, no se contrapone a la naturaleza, pero eso no quiere decir que se identifique con esta. Para comprender esto, hay que considerar que, en principio, el obrar natural sigue a una forma natural, el obrar voluntario sigue a una forma aprehendida o conocida intelectualmente. La voluntad y la naturaleza difieren como causas porque la naturaleza está determinada ad unum y la voluntad no. Esto se explica porque el efecto se asimila a la forma del agente por la que éste actúa. Es manifiesto que una cosa sólo tiene una forma natural por la que es cosa, por la que tiene ser: de donde se sigue que tal como es, así actúa. Pero la forma por la que la voluntad obra, no es una únicamente, sino muchas en cuanto que son muchas las razones entendidas: de donde se sigue que lo que obra por voluntad no es tal cual es el agente, sino tal como quiere y entiende que eso es el agente.[361]

Todo parece indicar que la naturaleza y la voluntad libre se contraponen, pero de este modo podemos comprender mejor, cómo el principio formal que regula la

acción de la voluntad, es una razón conocida intelectualmente. El caso de la voluntad natural, es muy singular, porque siguiendo a una forma aprehendida, sin embargo, está determinada ad unum, es decir, se comporta de manera natural o necesariamente. Por eso parece, claro que debe establecerse una distinción entre el apetito natural simpliciter o primordialmente, y el apetito natural de la voluntad.

Dice Santo Tomás: “El apetito natural tiene necesidad respecto de la misma cosa hacia la que tiende, como los graves apetecen necesariamente ir hacia abajo (…) la voluntad tiene necesidad respecto de la misma bondad y utilidad.”[362] El bien particular, objeto de un apetito natural se quiere necesariamente por la relación que hay entre cualquier potencia activa y su objeto propio. Por la misma razón, el bien universal es amado necesariamente por la voluntad natural: es su objeto propio, pero no es su objeto material propio, sino su objeto formal propio. Por eso Santo Tomás añade, que con respecto a su objeto material ya no rige el carácter de necesidad. “Necesariamente el hombre quiere el bien, pero no tiene necesidad con respecto a ésta o aquella cosa, aunque se aprehenda como buena o útil”[363], por eso es libre respecto a estas cosas.

Por esa razón, el concepto de inclinación natural es análogo. “Es común a toda naturaleza que tenga una inclinación natural, que es el apetito o amor natural. Pero esta inclinación se encuentra de distinta manera en las diversas naturalezas, en cada una según su modo propio. De donde en la naturaleza intelectual se encuentra la inclinación natural según la voluntad; en la naturaleza sensitiva según el apetito sensitivo; en la naturaleza carente de conocimiento según el sólo orden de la naturaleza hacia algo.”[364] Y este orden intelectual significa que el apetito natural de los cognoscentes, es un apetito elícito, es decir precedido de conocimiento.

Desde un punto de vista estático, por inclinación natural Santo Tomás se refiere a la finalización del ente: todos los existentes finitos están finalizados por su Autor que es Dios, de donde podemos decir que cualquier naturaleza ama naturalmente a su fin, tiene un apetito natural del mismo, está ordenada

ontológicamente hacia Él. Cuando pasamos al plano dinámico o de las operaciones, vemos que el término inclinación natural y sus equivalentes vuelven a ser utilizados por Santo Tomás, pero ahora, ya no designan la mera finalización de una naturaleza, sino que expresan la acción por la que se busca la efectiva unión con el fin.[365] Por la naturaleza específica de la voluntad, la inclinación natural de ésta –como operación que busca la unión con el fin- es hacia la razón común de bien aprehendida por la inteligencia. Esto es lo que constituye a la voluntad, desde el punto de vista dinámico, en voluntad natural.

Resumiendo lo anterior: existe la tendencia de todo ser hacia su propio fin en virtud de su propia naturaleza. Es el apetito universal de Dios en último término, ya que el fin último de todos los seres es Dios, y de Él han recibido la fuerza y el impulso para amarle. Es el amor de todas las cosas a Dios que ha sido defendido siempre por la tradición cristiana y que adquiere una confirmación metafísica al identificar el bien supremo con Dios y definir el Bien como término adecuado de toda apetición. De aquí el cántico de toda la creación a Dios como principio y fin de todas las cosas.[366]

Como hemos venido sosteniendo, existe pues, un apetito general, o un amor universal de toda la creación hacia su creador, es un amor que constituye la misma finalidad de la existencia de los entes, puesto que por Dios, los entes realizan el fin por el cual han sido creados, ya que por sus operaciones, cuyo principio es el amor, las cosas tienden a la semejanza con Dios.[367] Y por lo mismo, las cosas son más semejantes a Dios en la medida en que más participan de la causalidad divina, siendo a su vez causas de otras cosas. A mayor potencia causal, mayor perfección en los seres. Pero las cosas son causas unas de otras precisamente por sus operaciones, con lo cual tenemos nuevamente una relación con el amor. Más aún, considerando el amor desde el objeto, y no desde el sujeto como hasta ahora, podemos decir que es la semejanza la causa del amor, ya que algo se apetecerá si es adecuado y apropiado al sujeto que lo apetece.[368] Vemos, entonces, que la semejanza entre el sujeto y el objeto, es, pues el principio del amor, ya que amar es unirse con el amado con una unión más perfecta que la del conocimiento, puesto que lo conocido está en el cognoscente según la capacidad limitada, en nuestro caso, del ser que conoce, mientras que el amado está en el amante, según el modo del amado que es Dios en esta ocasión.[369] La inteligencia

es la condición necesaria para que la voluntad ame, pero no su causa.

Si todo ser ama naturalmente a su bien, y su bien último es Dios, toda creatura amándose a sí misma, amará naturalmente también a Dios, es decir, toda creatura al amar el objeto propio de su amor que es el bien, se amará a la vez a sí misma y amará a Dios. De esto se sigue que ambos amores sean el mismo amor. Por eso, en la tradición cristiana y para Santo Tomás, el pecado es un desorden, una tergiversación del orden de amores. Porque siendo Dios nuestro bien, lo cambiamos por otras cosas.[370]

Todo ser ama más lo propio que lo ajeno, y ama más lo más próximo que lo más lejano, y eso lo podemos constatar observando la naturaleza.[371] Sin embargo, Dios es lo más íntimo de la naturaleza de las cosas, es su sumo bien y está en las cosas como Principio para que por el amor se convierta también en Fin. Y por eso es natural amar más a Dios que a uno mismo, porque amando a Dios nos amamos en lo más hondo de nosotros mismos; con lo cual se restablece el orden postulado por la razón.[372]

Si el universo se constituye en un todo gracias al amor que unifica, se comprende que el amor o inclinación natural de una parte tienda más hacia el todo que hacia ella misma.[373] Por eso, amar a Dios sobre todas las cosas es natural no sólo al hombre y al ángel, sino a cualquier criatura racional o irracional.[374] Dios es el sumo bien y, por lo mismo, es el objeto del amor de la totalidad del universo;[375]y no tendríamos nosotros manera de amar a Dios si de Dios no dependiera nuestro bien.[376] El amor es nuestra ley natural más íntima, pues se funda en nuestra misma contingencia “toda fuerza es amor”.[377]

5.7

La causa final y el apetito.

Desde el inicio de este capítulo hemos venido insistiendo en la importancia de la causa final. Por esa razón, una vez establecido que Dios es el sumo bien y objeto del amor de todo el universo, abordaremos el tema desde la causalidad final y desde esta perspectiva reiteraremos que entre aquellas cosas que necesariamente se siguen de otras, existe una que tiene el primado, y esta es la causa final. [378] En efecto, hemos establecido que ella es el último principio del cual depende cualquier cambio, pues toda actuación, se hace por un fin, que es precisamente la causa final. Y con respecto a las otras causas, puede decirse que la materia no consigue la forma si no es movida por un agente, ya que nada se pasa a sí mismo de la potencia al acto, y el agente sólo se mueve con la intención de un fin, pues de otra manera se determinaría por una cosa con prioridad a otra. [379]

Ahora bien, tal como ha quedado asentado, agotando este razonamiento, se llega a la identificación de la causa final con la naturaleza y con el amor. Esta causa final, que mueve a todas las cosas, provoca en ellas mismas el apetito natural y el amor y en cuanto representa un bien para cada ser, en definitiva una participación del Sumo Bien como fin último de todas las cosas dice estrecha relación con Dios.[380] Preguntando por la causa final necesariamente llegamos a Dios como fin último de todas las cosas y si preguntamos por el amor que cada ser tiene dentro de sí, y por el orden que los seres realizan, veremos que actúan como efectos de su causa final.[381]

Por eso es sencillo concluir que el orden no es sino la manifestación y la consecuencia del reino de la finalidad. El orden impera en donde todas las cosas aspiran a su debido fin. Son pues, dos expresiones de una misma realidad: la

actividad propia y natural que está en la misma entraña del ser, y que tiende forzosamente a un determinado fin que caracteriza a cada ser en particular. Una inteligencia es necesaria, porque no podemos explicar una finalidad sin una inteligencia que la ponga como tal, ya que sólo un intelecto puede salir de sí mismo para constituir en un fin propio algo que está fuera de la misma cosa. Esto fue visto claramente pero unilateralmente por el idealismo, pero su error consistió en constituir al espíritu humano –individual o trascendental- en el lugar del intelecto de Dios como norma de esta finalidad de las cosas. Por esta razón, en el fin se aquieta el apetito del agente, ya que este apetito no proviene ontológicamente sino de una naturaleza intelectual -interna o externa- que ha puesto esta actividad en el ser. El error del idealismo estuvo en olvidarse que todo es ser, aunque de manera análoga siendo el primer analogado el Intelecto Puro y esto debido a su base agnóstica que le ha impedido ver con certeza más allá de lo que es inmanente al sujeto mismo.

El análisis de la finalidad, lleva consigo una cierta espiritualidad, es decir, que la tendencia hacia afuera en un ser supone una cierta extraversión, que análogamente a la reflexión o al volver hacia sí, sólo puede ser verificada por un ser inmaterial. En efecto, la apetición, en cuanto es un salirse de sí mismo hacia lo apetecido, bajo la forma de deseo, volición o cualquier otra, implica un determinado contacto con el fin, contacto que a todas luces no puede ser de naturaleza material; luego el ser que lo verifica tampoco puede serlo. Por esto el materialismo no puede admitir la finalidad.

Ahora bien, no es necesario que la intencionalidad provenga de la misma naturaleza en cuanto tal, sino en cuanto participa de una tensión en ella por algún intelecto, es decir, que en los entes materiales la apetición será una fuerza inoculada desde afuera, aunque en la misma naturaleza, con lo que no deja serle, en cierta manera, inmanente por una inteligencia ordenadora. Mientras que en los entes espirituales la apetición sería consecuencia de su actividad intelectual, que en lenguaje escolástico se ha llamado apetito elícito, nihil volitum quin praecognituium. El dinamismo es esencial al ser, pero la dinamicidad es recibida.[382]

Sólo el ser espiritual posee potencia motriz propia, aunque sea participada. Y de esta manera se resuelve la cuestión acerca del carácter intrínseco o extrínseco de la finalidad en los seres. La intencionalidad ontológica que toda apetición supone, es intrínseca en cuanto es el mismo ser el que la posee y extrínseca en cuanto no es sino atraído por otro. Por eso hay dos clases de movimiento: por impulso y por atracción. El primero representa la apetición intrínseca sólo propia del intelecto que conocida la verdad aspira a ella con la voluntad bajo el aspecto de bien. Y la segunda se refiere a la consecución de su fin por las cosas materiales; pero más en virtud de la fuerza de atracción de aquél que del poder impulsar de éstas. Cosa que no excluye que toda naturaleza tienda hacia su bien. La naturaleza material es atraída por Dios; y por eso consigue plenamente su fin. La naturaleza espiritual tiende hacia Dios por impulso propio, aunque recibido. Esta es la razón por la que los seres espirituales pueden fallar en el empuje y no conseguir plenamente su fin: esta es la problemática del pecado. La fuerza de atracción que mueve desde el ser supremo, es indefectible. Pero la capacidad de los seres espirituales de impulsarse a su Fin, puede desviarse, incluso corromperse por el deseo de un fin parcial y truncado. Este es el mysterium iniquitatis del mundo espiritual.[383]

Todo agente obra por un fin,[384] puesto que el ente obra por naturaleza o por intelecto y en este último caso, el agente actúa por el fin conocido por el intelecto,[385] pero también en los seres irracionales preexiste una semejanza con el efecto natural en el sentido de que así como en la mente del agente racional está la semejanza del efecto a que aspira por su acción, así también en la naturaleza material existe una cierta semejanza entre los efectos y sus causas. Existe una ley natural que rige esos procesos; ley cuyo cumplimiento constituye el fin de tal proceso. Hay que tener en cuenta que el fin sólo posee razón de causalidad en cuanto está en la intención del agente intencional que lo provoca. “El fin, aunque es lo último en la ejecución, es lo primero en la intención del agente. Y de este modo tiene razón de causa”.[386] Puesto que sólo un ser espiritual es capaz propiamente de obrar por un fin. Los seres materiales son conducidos, elevados a él por una inclinación ciertamente natural, pero que es impuesta siempre por alguna inteligencia.

De todo lo anterior se sigue una conclusión que afecta directamente a la

naturaleza. La tendencia sea propia o comunicada de un ser para conseguir su propio fin y la influencia de este fin para ser alcanzado, muestra que el ser creado no posee todavía su plena perfección, y que ésta consiste en la posesión de su fin. Pero este fin, como término de la apetición, será la propia naturaleza de la cosa. Por eso, el fin es, en cierto modo, lo primero, aunque en el orden de la realización sea lo último, analógicamente como el todo es anterior a la parte.[387] Todas las cosas tienden a la plenitud de su propia naturaleza. De esto se desprende que las distintas maneras de actuar por un fin correspondan a otras tantas clases de naturaleza.

Hasta ahora hemos visto tres grandes grupos: aquellas naturalezas que son conducidas hacia el fin, los seres materiales; otras naturalezas que tienden voluntariamente hacia el fin, los seres espirituales; y finalmente, la Naturaleza que actúa por un fin que se confunde con su misma actuación.[388] En los dos primeros casos, el fin como fuerza motriz, no se confunde con el ser, es extrínseco y supone, por lo tanto, la adquisición de algo que no se poseía. La tendencia hacia el fin implica una imperfección que va en camino de perfeccionarse. Dios, en cambio, es totalmente liberal, puesto que su fin no puede consistir en recibir nada ni en perfeccionarse, sino en dar y en darse cuando actúa. Más aún, la bondad divina es el fin de todas las cosas.[389]

Admitido el dinamismo de la naturaleza, la consecuencia es que ésta posee una determinada finalidad. Todo agente al actuar consigue algo, va hacia algo, tiende hacia algún término. Y este término es, por definición, el fin del agente. Hemos repetido que todo agente actúa en virtud de un fin, porque toda actuación supone un punto de partida y un término de llegada. Y este fin, que puede ser distinto del que intenta el agente, es el fin en cuestión. Pero lo más interesante es que el fin no sólo está fuera del agente, sino que, en cierta manera, está intencionalmente en el agente, condicionando su misma actuación. Todo fin tiene cierta razón de causalidad; el término hacia lo que algo tiende está presente intencionalmente en el punto de partida y ha influido en cierta manera en esta tendencia, pero para explicar este hecho y valorarlo en sus justos límites, es para lo que siempre es necesario retomar la doctrina del acto y la potencia.[390]

Si el agente no tendiera hacia algún efecto determinado, todos los términos le serían indiferentes y, por lo tanto, no podría decidir más por uno que por otro. Sin embargo, ese agente puede salir de la indiferencia, si es determinado por algo que le impulse hacia un término concreto; pero este algo debe ser a su vez determinado, en última instancia, por el mismo término de la acción, porque no puede procederse al infinito, ni puede prescindirse del término concreto de la acción, que de alguna manera debe ser responsable de que se llegue hasta él y no hasta otro término distinto.[391] Dicho en otras palabras, toda actuación es un movimiento, y todo movimiento supone un término. Ahora bien, el movimiento no sería tal, si no fuera un acto de la potencia en cuanto potencia, es decir, si el acto del momento presente no contuviese en potencia el acto del momento siguiente, puesto que la potencia del cual es acto el movimiento, no es sino el término del movimiento, ya que éste es el que se actualiza y el que ha pasado de la potencia al acto. O sea, que el término está ya virtualmente en el punto de partida y ésta determinación potencial, en cuanto considerada anticipadamente en su actualización en el devenir presente, es lo que se llama el fin. Por eso precisamente el bien tiene razón de fin,[392]como hemos venido sosteniendo, porque es el término de la apetición[393]. De hecho, por eso hemos insistido que la causa final tiene una prioridad sobre las demás causas porque es causa de todas las causas, y sin la causa final, ninguna causa puede entrar en actividad.[394] Lo anterior es debido a su íntima unión con la naturaleza. Hemos dicho que si conocemos una cosa cuando conocemos sus causas, y de entre estas causas, la causa final es la primera, conociendo la causa final habremos captado la naturaleza de una cosa, porque la naturaleza no es otra cosa que el fin y la causa final.[395]

La causa final es la que actualiza todas las operaciones de un ser y es la que pone en juego las demás causas. La teleología es inmanente a la cosa misma. La naturaleza es esencialmente teleológica, porque es actividad y la actividad no puede existir sin un fin. El fin es la naturaleza en cuanto perfecta, en cuanto que es la perfección del acto segundo que constituye la misma actividad del ser.[396] Y la finalidad intrínseca de la misma naturaleza es la que sirve de base, no sólo para explicar la regularidad de las leyes naturales en la cosmología, sino el orden del mundo de la Providencia. De modo que, sobre una recta idea de naturaleza, descansa toda una concepción del mundo.

5.8

Naturaleza y libertad en la persona humana.

Ysi nos enfocamos todavía un poco más en el caso de la libertad humana, en el caso de la persona humana, el sujeto y causa agente última de sus operaciones es el supuesto. Quién actúa es la persona humana, constituida como tal gracias a su acto de ser. Pero la persona obra por medio de su naturaleza que es el principio esencial (formal) de toda su actividad. [397]

Toda la actividad espiritual del hombre, es decir, toda la actividad humana que tiene como principios inmediatos la inteligencia y la voluntad, tiene como principio remoto, la naturaleza que está en el fondo de toda la actividad de nuestro espíritu sosteniéndola, posibilitándola, imponiéndole unas leyes que no puede infringir. La determinación ad unum es la ley primordial de la naturaleza. O dicho de otro modo, la naturaleza bajo las mismas condiciones, actúa siempre del mismo modo.[398]Lo cual no debe interpretarse como un determinismo, sino más bien que la naturaleza tiende siempre hacia el mismo fin. La necesidad de la naturaleza no es una necesidad absoluta, sino que es una necesidad ex fine o necessitas ex fine, que deja resquicios al azar en los entes materiales, y a la libertad o libre arbitrio en los seres espirituales.[399] De cualquier manera, la determinación ad unum es sinónimo de necesidad final. Y en este sentido, todo lo que se comporta naturalmente actúa necesariamente. Pero, la verdad de esta afirmación no es válida en sentido opuesto: todo lo que obra necesariamente no tiene por qué ser natural. Lo violento induce en el sujeto una necesidad coactiva, que proviene del exterior y es contraria a la naturaleza.[400]

El principio general de la correspondencia que hay entre el obrar y el ser, nos permite precisar mejor el concepto de determinación ad unum. La determinación

en el plano operativo es consecuencia de la terminación en el orden ontológico o del ser. La unidad trascendental de cualquier ente es manifestación inmediata de que participa realmente de un acto de ser. La unidad es convertible o coextensiva con el ser y, por eso, todo ente en cuanto que es, es uno. La unidad del ente que, en última instancia, es debida al acto de ser, se origina de manera próxima en virtud de la forma. Y esta unicidad de la forma es la causa de la unidad operativa del obrar natural, es decir, de aquel obrar que tiene justamente por principio la forma natural. La forma natural produce necesariamente la operación que le conviene, de donde el acto de la forma natural no puede darse simultáneamente con el acto de una forma contraria.[401] La operación sigue a la potencia, la potencia sigue a la esencia que es la naturaleza de la cosa. Por eso, la determinación ad unum de la naturaleza deja huella en las facultades de la naturaleza de la cual se originan.

La voluntad, por ser una facultad que radica en la naturaleza del hombre, pudiendo considerarse ella misma una cierta naturaleza, está dotada de un querer determinado ad unum puesto que nada prohíbe que la voluntad en cuanto que es una cierta naturaleza, esté determinada ad unum.[402] La libertad, como modalidad de la voluntad, supone, sin embargo, la indeterminación respecto a los bienes particulares. El objeto determinante de la voluntad natural es el bien en general. La voluntad no es libre respecto al bien, puesto que éste es su objeto formal propio. El bien común y la felicidad son el objeto formal propio de la voluntad. En lo que se refiere al objeto material de la voluntad, sólo el Bien Absoluto podría determinar el apetito espiritual o voluntad. Pero, en este mundo con las fuerzas naturales, no podemos llegar a conocer este bien pleno que se encarna en Dios. Esta es la razón por la que, en la voluntad humana se dan tanto la determinación como la indeterminación. Porque la voluntad está determinada respecto al Bien Absoluto, es libre respecto a todo lo que no es el bien absoluto que son los bienes particulares. Es la inclinación necesaria y natural de la voluntad hacia la bondad en cuanto tal, la que permite que la voluntad electiva pueda dirigirse libremente o no necesariamente a su objeto.

En lo que se refiere a la determinación ad unum de la voluntad natural, hay que hacer una distinción: no es lo mismo determinar una potencia en cuanto a su especificación, que en cuanto a su ejercicio. “La voluntas ut natura sólo puede

estar determinada en el orden de la especificación. No con respecto a cualquier objeto, sino con respecto a la razón común de bien y la felicidad. La voluntas ut ratio no está determinada nunca en esta vida, ni en el plano de la especificación ni en el de ejercicio, ni con respecto a los bienes particulares, ni con respecto al fin último”.[403]

Ahora, es preciso señalar que, aunque el estudio de la voluntas ut natura (voluntad natural) y la voluntas ut ratio (voluntad electiva o libre), se analiza por separado, en la realidad, los dos actos no se dan separadamente. A la hora que valoramos el influjo del amor natural del bien en el querer deliberado, es preciso, antes, subrayar la unión de ambos aspectos en el único acto humano voluntario. La inclinación natural al bien en general es necesaria, el amor de la voluntad libre, no. En el primer caso se trata de una determinación formal; al contrario, la concomitante determinación de la voluntad deliberada –de suyo indeterminada- hace referencia al objeto material, a los bienes concretos. La voluntad, como facultad no puede tender al bien sin inclinarse al bien concreto.[404] Es más, Santo Tomás llega a hablar de una unión actual del apetito natural y del apetito racional: “Aunque por inclinación natural la voluntad tienda hacia la razón común de felicidad, sin embargo, que se incline hacia tal o cual felicidad no es causado por la inclinación natural sino por la discreción de la razón, que hace consistir en esto o en aquello el sumo bien del hombre. Por eso, siempre que alguien apetece la felicidad, allí se une actualmente el apetito natural y el apetito racional.”[405]

Todo esto es fundamental para comprender el tema de la libertad moral, si no se comprende el amor natural universalmente presente en todo acto voluntario, no se puede comprender la esencia misma de la libertad moral. La libertad moral rompe la indiferencia de la libertad psicológica que consiste en una intrínseca indiferencia activa. “El libre arbitrio se comporta indiferentemente para elegir el bien o el mal”[406] La libertad moral, es libertad para el bien y no para el mal, precisamente porque la voluntad racional o libre, no funciona al margen de la voluntad natural. Es precisamente la inclinación natural al bien común, lo que funda la indeterminación activa del querer deliberado, o que hace que yo pueda determinarme espontáneamente hacia los bienes concretos, pues ninguno de ellos encarna la plenitud de bondad. Pero que no coaccione o no determine

necesariamente, no significa que, de alguna manera no influya. La voluntad no se ordena al bien sino al verdadero bien,[407] aunque pueda no dar cumplimiento a esta ordenación yendo en pos de lo que sólo es bueno aparentemente. No estamos determinados por los bienes particulares, pero si estamos más inclinados hacia el bien verdadero que hacia el bien aparente. Puedo, sin embargo, invertir esta mayor inclinación hacia el verdadero bien, gracias al poder ejecutivo, que la voluntad tiene sobre todas las demás potencias. La persona humana, puede no secundar la inclinación natural de mi voluntad natural, y secundar otros principios que la inclinen como pueden ser las pasiones desordenadas que empujan fuertemente hacia los bienes aparentes.

Esto sucede así muchas veces en la práctica y por eso sabemos que la voluntad tiene un enorme poder para autodeterminarse en el sentido que desee, pero eso no significa que por eso podamos atribuir el mismo poder de atracción al bien y al mal. Lo que inclina hacia el bien es la voluntad natural, y lo que inclina al mal es el desorden de la pasión, y otras limitaciones de carácter intelectual que favorecen el error. Pero mientras la inclinación natural forma parte del mismo acto voluntario, el influjo de la pasión es, por muy relevante que se le considere, siempre extrínseco. Santo Tomás expresa esto diciendo que “aunque la potencia racional se pueda dirigir hacia cosas opuestas, no se ordena igualmente a ambos extremos, sino a uno naturalmente, a otro según se aparta defectivamente de la propia naturaleza”[408]

Con este texto, se entiende que Santo Tomás califique el pecado, o la libre adhesión de la voluntad al mal, como una acción contra la naturaleza. Ciertamente se trata de algo contrario a la naturaleza que hay que precisar, porque a nivel físico, el obrar según la naturaleza se da la mayor parte de las veces de manera general, mientras que la transgresión de las leyes naturales son minoría, pero esto no puede trasladarse sin más al ámbito moral. El conjunto del mal moral, a veces, se lleva al bien en sociedades enteras. Santo Tomás explica esto diciendo que algo se dice natural de dos maneras: Desde un punto de vista, es natural “lo que posee un principio suficiente para que de él se siga algo con necesidad a no ser que algo lo impida”[409] Según esto, es natural para la piedra caer hacia abajo. Y en otra perspectiva puede llamarse natural “lo que tiene una cierta inclinación natural hacia algo, aunque no tenga en sí el principio suficiente

a partir del cual se siga eso necesariamente (…). De este modo es natural al libre arbitrio tender al bien y contra naturaleza pecar.”[410]

La posición de Santo Tomás es muy equilibrada porque es natural al libre arbitrio, tender al bien. Pero esta inclinación natural no es necesaria, como podemos experimentarlo fácilmente, aunque exista una tendencia al bien de la voluntad libre. Porque esta tendencia al bien de la voluntad libre, es la que justifica que la elección del mal (bien aparente) pueda designarse contra natura. La libertad no radica en su sentido último, en que se pueda elegir o se sea indiferente a los bienes concretos. Teniendo la criatura racional su origen en Dios y su fin en Dios, se le presenta un camino de retorno a su principio en el que como ser racional se recorre libremente. La aceptación voluntaria de transitar el camino de retorno a Dios es la libertad moral. El rechazar a Dios es la servidumbre o esclavitud moral. De modo que, cuanto más se determina la persona humana hacia Dios, secundando el impulso de su naturaleza, el hombre es más libre. Lo que sucede es que, por naturaleza, la voluntad humana tiene una determinación sólo hacia su objeto formal. La indeterminación hacia los objetos concretos, es real, pero no constituye una perfección de la libertad, sino un efecto propio de la libertad creada. Esta precariedad se va paliando en el tiempo, en la medida que la voluntad racional va secundando la determinación formal de la voluntad natural hacia el bien común y la felicidad. Se va determinando materialmente y paso a paso hacia los verdaderos bienes concretos, y, sobre todo, hacia Dios que es su fin último objetivo. La voluntad siempre es libre, aunque no siempre del mismo modo, dependiendo si procede de manera natural o libre. La determinación que entra a formar la parte de la libertad debe ubicarse en el plano de la necesidad final. Hablando de esta necesidad dice Santo Tomás: “es patente que esta necesidad ni disminuye la libertad de la voluntad ni la bondad de los actos. Al contrario, quien actúa como necesariamente hacia el fin, por eso mismo es más laudable”[411] El amor o tendencia natural del bien es el fundamento y el garante de la libertad, por eso los sistemas filosóficos que niegan el amor natural al bien, no pueden explicar la libertad.

La libertad creada se realiza totalmente cuando se determina espontáneamente hacia el Sumo bien que es Dios. Mediante la adhesión a Dios. La voluntad electiva convierte ese amor del fin en razón formal de cualquier otro amor. El

hombre perfecciona su libertad al comprometerse y decidirse por Dios. Cuando el hombre se compromete con Dios hace más pleno su libre albedrío. Dice Santo Tomás que los perfectos no están menos obligados, pero se mueven menos por el débito, incluso en aquellas cosas a las que estén obligados, y por eso en ellos es más perfecta la libertad. Porque a mayor amor recto y verdadero, es decir, a mayor amor del verdadero fin último que es Dios y de todas las cosas por Dios, más libertad. El amor virtuoso nos hace más libres.[412]

La rectitud asegurada en el amor natural totalmente especificado por el bien, ha de garantizarse, a través de una decisión, en el amor de la voluntad libre. Esta decisión no es otra que la de ser virtuoso. La cualidad estable de poner nuestra intención final en Dios y la elección de las cosas que al fin se dirigen en las que realmente se encaminan al Creador. El hombre puede o no decidirse por el recto amor. Tiene a favor de una decisión correcta, el que no pertenezca a la razón la libertad indeterminadamente hacia el bien o mal, porque el libre albedrío está ordenado por sí al bien que es el objeto de la voluntad.

En suma, la determinación por naturaleza del hombre al bien es sólo una determinación formal, por lo que es necesaria la adhesión a un bien concreto que objetive materialmente esa razón común de bondad y de felicidad a la que está determinado. De esta determinación libre (material) al bien concreto depende el éxito o el fracaso de su libertad moral. Una vez más vemos el incomparable valor de la división tomista de voluntad natural y voluntad electiva con lo que se puede entender correctamente la libertad. De tal modo que, si olvidamos la conjunción armoniosa de estos dos aspectos de la voluntad humana que son la unión actual de los planos formal y material, la unidad de la vida moral del hombre queda fatalmente en entredicho. Las explicaciones de la libertad que no explican estos dos aspectos, quedan reducidas al arbitrio sin control. Esa es la consecuencia de no partir de la metafísica y, por ende, de no comprender que el hombre es una síntesis de naturaleza y libertad; ni puro determinismo ni pura indiferencia.

Que el hombre sea movido por Dios, no quita que se mueva también a sí mismo,

en virtud de su libre albedrío.[413] Dios es causa de nuestro movimiento y de nuestra acción pero es causa primera, o última si se invierte el orden.[414]Podemos decir que la naturaleza, actúa por su cuenta y se limita a imitar la acción de Dios en ella.[415] Como lo hemos dicho antes, es causa segunda, pero una verdadera causa y la creatura racional puede volverse con la misma fuerza recibida de Dios, contra el orden que Dios mismo ha establecido.[416]

Capítulo VI.

EL FIN ÚLTIMO.

Hasta aquí hemos visto los temas del conocimiento, de la naturaleza y del ser personal con sus constitutivos y su carácter analógico, dejando muy claro el estatuto ontológico de la persona humana y su relación con las Personas divinas. También hemos tratado el tema de Dios y del ser como bien y como fin y su relación con la naturaleza, con el amor y con la voluntad. Ahora es el turno de profundizar en el fin último del hombre que es necesario precisar para una fundamentación seria de la Filosofía y de la Teología Moral. Y para este propósito, una vez que hemos establecido que el bien es el ser en cuanto apetecible, y de haber dejado asentada la noción de fin, hay que proceder a distintos criterios para clasificar algunos de los diferentes tipos de fines, para ubicar el fin último de la persona humana.

En términos muy generales como lo vimos en el apartado correspondiente al fin en general, la palabra fin significa el término de una cosa. Y con relación a las actividades de un agente cualquiera, el fin es aquello cuya consecución le hace descansar y cesar en su actividad.[417]

6.1

División del fin

Considerado de modo muy general, hay que aclarar que hay distintos tipos de fines que pueden relacionarse con la cuestión moral: una cosa es el fin que o finis qui , que es el bien al que se dirige la acción; otro el fin para quien o finis cui , que es el sujeto al que va dirigido ese bien; y el fin por el cual o finis quo , que es la manera de obtener ese bien.

También hay que distinguir el finis operis o fin de la obra considerada en sí misma y el finis operantis o fin del que obra, del que realiza la acción o el acto humano. El fin de la obra o finis operis, supone siempre el fin de la causa inteligente ordenadora, es decir, de aquel ser inteligente que realiza la acción. La ejecución supone siempre una intención. En la creación, Dios ha impreso en la naturaleza el apetito natural en todos los entes que es el finis operis de la creatura. Pero, además, si consideramos el punto de vista de la ordenación a otro, el fin puede ser, próximo, intermedio o último. El fin último es el fin por excelencia porque en él radica la razón última y superior del movimiento de las causas eficientes, y de su fuerza de atracción participan los fines intermedios de modo que al alcanzarlo termina la apetencia y la tendencia.[418] De donde se sigue que los fines intermedios, no se mueven por sí mismos sino porque participan de la finalidad del fin último que es verdadero fin en cuanto ya no es bien para otro. Los fines medios son bienes por el hecho de ser, pero el bien se realiza en ellos como analogados secundarios con analogía de proporción intrínseca o atribución y con analogía de proporcionalidad propia. Por lo anterior el fin/bien puede ser honesto o inútil, si se ama por sí mismo, por su intrínseca perfección como fin y no como medio; o puede ser fin/bien deleitable, si produce quietud del apetito o goce que es amado por el amor que el amante se tiene a sí mismo; o puede ser bien/fin útil, si se ama por otro.[419] Además, Santo Tomás aclara que el amor del

bien deleitable por ser de concupiscencia, en el fondo es un amor disimulado de sí mismo, mientras que el amor del bien honesto, es un amor de benevolencia y por tanto es el verdadero amor de amistad hacia otro.[420]

6.2

El fin de la creación y de la persona.

La persona humana, a diferencia de los animales irracionales y de los demás existentes vivientes e inertes, que sólo tienden necesariamente en cuanto están determinados a sus fines, es capaz de apetecer el bien como bien, el bien honesto y no sólo en cuanto causa quietud o deleite, porque el bien honesto es el bien más propio y específico de la naturaleza humana. El hombre es capaz de aprehender o de conocer la bondad en sí misma puesto que su facultad cognoscitiva o intelecto, es capaz de captar o abstraer la esencia y de penetrar en el ser de los entes, trascendiendo así sus notas sensibles. Por esta razón en el mundo corpóreo, sólo el hombre puede alcanzar al Bien, o a Dios como último fin o bien supremo de nuestra naturaleza en cuanto apetecible en sí mismo logrando, además, su quietud o goce perfecto.

Por lo anterior, el bien honesto objetivo y el bien deleitable o subjetivo se encuentran en la beatitud, es decir, al alcanzar el Bien Absoluto. Porque mientras la consecución del bien honesto formalmente constituye la beatitud, el goce o deleite es el efecto formal secundario, consecuencia de la posesión del Bien Absoluto (honesto). Una vez que el hombre alcanza racionalmente o por la fe a Dios, podemos ver la ordenación final que ha impreso al hombre y a todas las creaturas hacia Sí mismo y como su fin último.

Hemos visto, que el hombre es capaz de demostrar y concluir con las solas fuerzas de su razón que Dios crea inteligentemente, con un fin que es Él mismo (finis qui), porque Dios no puede más que querer ordenadamente y por lo mismo, debe buscar el mayor bien en todas sus obras que no puede ser otra cosa, en última instancia, que Él mismo.[421] El fin último y supremo de todas las

creaturas es el mismo Dios porque sólo Dios es el Ser Infinito, la Plenitud Absoluta de toda Bondad y Perfección. Si Dios al crear se hubiera propuesto otro fin fuera de Sí mismo, hubiera subordinado su acción a ese fin lo cual es contradictorio porque Dios, por su misma esencia, no se puede subordinar a nada. El Ser infinito no puede subordinarse al ser finito.[422] De suerte que la Voluntad divina es esencialmente amor de Sí mismo, puesto que sólo un objeto infinito puede especificar un querer infinito y subsistente como es el de Dios.[423] El que Dios sea Acto Puro, implica identidad real del sujeto y el objeto de Su amor, es decir, nada puede querer Dios que esté fuera de Él, porque todo en Dios es Acto y, por tanto, perfección absoluta. Dios se ama necesariamente a Sí mismo y no puede querer nada que esté fuera de Sí mismo sino en cuanto eso se refiera a su objeto formal que es su propia Bondad. De modo que Dios ama todo lo demás en cuanto se ama a Sí mismo. De esto se sigue que no haya nada que pueda dar a Dios algo que Él no posea formalmente y en grado perfectísimo o eminentísimo.[424] Por eso, Dios no obra como para adquirir algo por su acción, sino para dar gratuitamente y amorosamente algo por ella, porque no está en potencia para poder adquirir algo, sino que sólo es Acto Puro y perfecto. Por eso las cosas no se ordenan a su fin para darle algo a Dios, sino para obtener algo de Dios según su modo de ser.[425] Todas las cosas tienden a Dios, como su último fin, para participar de su bondad,[426] porque Dios ha creado libremente y sin otro interés que participar a la creación de su Ser y su Bondad infinita, por eso la creación no puede tener otro fin que la propia gloria de Dios, que no es otra cosa que la participación amorosa y gratuita de su mismo Ser divino.

En los capítulos anteriores hemos visto que todas las cosas o son Dios o reciben el ser de Dios en absoluta y esencial dependencia de Dios como entes ab alio. No cabe otro fin fuera de Dios si no es recibiendo su razón de fin y dependiendo de Dios como su último Fin.[427] Hemos visto que la creación es la participación que Dios hace de su Ser a las creaturas sacándolas de la nada. Si, todo agente obra por un fin, Dios, como Intelecto Infinito y Agente intelectual por excelencia, ha tenido que proponerse un fin al traer a la existencia a sus criaturas sacándolas de la nada por un acto creador omnipotente e infinito. Por eso es evidente por sí mismo, que el Fin último de todas las creaturas es el mismo Dios. Basta considerar que Dios es el Ser Infinito, la plenitud absoluta de toda Bondad y Perfección para concluir que si Dios, al crear las cosas, se hubiera propuesto un fin distinto de Sí mismo, hubiera subordinado su acción a ese fin, ya que todo agente subordina necesariamente su acción al fin que intenta con ella. Pero como

la acción de Dios no se distingue del mismo Dios, ya que en Él son una misma cosa la esencia, el acto de ser y la operación, se sigue que Dios mismo se hubiera subordinado a ese fin distinto de Él, lo cual es un evidente desorden y absurdo metafísicamente imposible en Dios. Dios no puede subordinarse a ningún ser finito. La Bondad suprema no puede estar por debajo de la bondad limitada. Por eso, la finalidad intentada por Dios al sacar todas las cosas de la nada tiene que ser forzosamente el mismo Dios.[428] El hecho de que Dios sea el fin último de toda la creación es una consecuencia de su Inteligencia y de su Perfección y por lo mismo una exigencia ontológica del ser creado que es una participación del Ser y de la Bondad de Dios. Todo ser creado es una manifestación del ser divino.[429]

6.3

La gloria objetiva y la gloria formal de Dios.

El hecho de que todo lo creado sea una manifestación del Ser divino, nos permite afirmar que la gloria objetiva de Dios es la participación y manifestación de la Bondad divina que todo ser existente creado posee, por el hecho de ser. Dios ha creado y destinado a todas las creaturas para que con su propio ser, participen y manifiesten su Ser divino. [430] La gloria objetiva de Dios son todas las creaturas por el simple hecho de ser. Pero además de la gloria objetiva de Dios, existe la gloria formal de Dios, la cual sólo es posible en los entes inteligentes. Porque la palabra gloria significa que un bien sea conocido y aprobado por alguien. La gloria formal de Dios es "el conocimiento y amor que a su Infinita Bondad y Perfección profesa un ser inteligente". [431]

En la medida en que ordenamos nuestros actos humanos conforme a la ley natural moral, que es la ley divina que descubrimos con nuestra razón, en esa medida damos gloria a Dios implícitamente y si eso lo manifestamos en actos de oración, adoración… hacemos explícita esa gloria reconociendo a Dios como Autor y legislador de todo el orden moral. Como veremos más adelante, la ley divina no es otra cosa que la ordenación de todas las cosas en la mente divina. Y cuando ésta es descubierta por la mente humana, adquiere el nombre de ley natural que puede ser cósmica si se refiere a los entes del mundo físico o bien moral si se refiere a la creatura racional y por tanto libre.

En lo que se refiere a Dios, la gloria objetiva y la gloria formal intrínseca se identifican. De modo que en Dios hay una gloria intrínseca y esencial objetiva que es su mismo ser como tal y una gloria formal intrínseca constituida por el conocimiento que el amor que Dios se tiene a sí mismo y que se identifica con su

mismo ser.

En lo que se refiere a la gloria objetiva y formal extrínsecas de Dios: Para Dios no es necesaria la gloria extrínseca objetiva ni formal puesto que la gloria que la creatura puede dar o negar a Dios no aumenta ni disminuye en nada su plenitud esencial. Absolutamente nada que venga de las creaturas puede producir en Dios más perfección, ni más felicidad. Sin embargo, la creación produce más seres que participan de la perfección y de la felicidad de Dios.

6.4

La gloria formal de las creaturas espirituales.

Una vez vistas estas generalidades sobre la gloria de Dios, si pasamos a la gloria formal de las creaturas espirituales, es decir las personas humanas y angélicas, podemos afirmar que la gloria objetiva de Dios se manifiesta de un modo más perfecto en la gloria formal de las creaturas espirituales, entre las que se encuentra el hombre, que partiendo de los vestigios de Dios que encuentra en las creaturas, alcanza el conocimiento de Dios como imagen suya que es, para reconocer su orden, ajustarse a ese orden establecido por Dios y de este modo reconocerle, amarle y adorarle. Por eso dice Santo Tomás: "Como quiera que todas las cosas proceden de Dios en cuanto es bueno […], por eso todas las cosas creadas según la impresión recibida del creador se inclinan a apetecer el bien según su modo, de tal modo, que se encuentra así en las cosas cierta circulación, cuando, saliendo de Dios, tienden al bien. Esta circulación, empero, se acaba en algunas creaturas, mientras que en otras queda imperfecta. Porque aquellas creaturas, que no se ordenan hasta alcanzar aquel primer bien del que procedieron, sino tan sólo para conseguir una semejanza cualquiera, no tienen perfectamente esta circulación, sino solamente aquellas creaturas que pueden llegar de algún modo al mismo primer principio, lo cual es propio de sólo las creaturas racionales, las cuales pueden alcanzar a Dios mismo por el conocimiento y el amor, en la cual consecución consiste la felicidad". [432] Y en otra parte dice: "Entonces el efecto es perfecto en grado sumo, cuando regresa a su principio […]. Por consiguiente, para que el universo de las creaturas consiga su última perfección, es necesario que las creaturas lleguen a su principio." [433] Por esta manifiesta superioridad de la persona humana sobre las demás creaturas corpóreas que consiste en que glorifica a Dios conscientemente, libremente y más perfectamente, la persona humana se degrada mucho más cuando el hombre se convierte a las creaturas como a su último fin lo cual es la esencia del pecado.

En cuanto a los ángeles, ellos, también pueden elegir libremente a Dios -en un sólo acto- y de este modo alcanzar su fin, es decir, su felicidad y realización plena de manera intelectual y libre. Por esto mismo, el ángel también es capaz de degradarse por un amor desordenado de sí mismo. De lo que se desprende que, independientemente del plano angélico, es necesario que el hombre haga uso racional y justo de las creaturas como medios para salvarse y para llegar a Dios. En el hombre el fin último subjetivo es la felicidad que sólo es posible objetivamente cuando el hombre alcanza a Dios. La felicidad del hombre es la posesión perfecta e interminable del único Bien Absoluto que es Dios. Los seres irracionales se ordenan a los racionales y por eso ofrecen al hombre muchas cosas para vivir y desarrollarse; pero estos seres irracionales que son la gloria objetiva de Dios, son los que manifiestan a Dios por ser vestigios[434] del Creador y porque sirven al hombre como medios para la gloria formal. Por eso manifiestan la Bondad de Dios y por todo eso la gloria objetiva se subordina a la gloria formal puesto que el hombre las conoce como imagen de su Creador y las usa como dones de Dios llegando por medio del conocimiento de las creaturas al conocimiento y amor de Dios.

Todas las personas están destinadas a la glorificación formal de Dios. La sociedad tiene como fin el bien común terreno que es un medio natural para alcanzar el fin último del hombre tanto individualmente como grupalmente. Ese fin es el bien común trascendente y es el verdadero bien según la especie o naturaleza de todos y cada uno de los miembros que conforman un grupo social. Esta ordenación natural y este bien es tal, que cuando a un individuo se le intenta obligar al mal, o a desviarse de su último fin, debe oponerse a eso porque eso no puede provenir de una autoridad legítima, sino de un abuso de autoridad que aleja del bien común de los individuos.

Como vemos, la gloria formal, es mucho más perfecta que la gloria objetiva, debido a que lo espiritual (personas humanas y angélicas) es más perfecto que lo material, y de aquí que la gloria objetiva se subordine esencialmente a la gloria formal. Todo el fin del universo y de la gracia no es sino la gloria de Dios, que culmina en y por la gloria formal del conocimiento y amor de Dios por parte de la persona creada.[435] Todas las personas humanas están destinadas a la glorificación formal de Dios, y, por consiguiente, toda persona humana es, bajo

este aspecto, igual esencialmente. Por eso el bien común es el verdadero bien de todas y cada una de las personas que conforman la sociedad sin excluir a nadie, y es de tal modo que todos y cada uno alcancen su máxima perfección posible y su felicidad en el desarrollo pleno de todas sus potencialidades y en la posesión, según su naturaleza individual y social, del Bien Absoluto. De esto se sigue que cuando un individuo pretende cometer una falta moral o desviarse de su último fin en aras del bien común, en realidad se opone al bien común y por esta razón nunca será lícito que un solo individuo falte por ningún motivo salvo en los casos del voluntario indirecto o en actos con doble efecto, uno bueno y otro malo, que abordaremos más adelante.

De modo que, retomando, la gloria formal, es mucho más perfecta que la gloria objetiva, como lo espiritual es muy superior a lo material, y la gloria objetiva se subordina esencialmente a la gloria formal, como lo material a lo espiritual y así, todo el fin del universo y de la gracia no es ni puede ser otra cosa más que la gloria de Dios, que culmina en y por la gloria formal del conocimiento y amor de Dios del ser espiritual o persona creada.

Si queremos explicar esto filosóficamente hemos de sostener que: si todos los existentes poseen una esencia limitada y contingente, eso significa que son compuestos de esencia y acto de ser; substancialmente tienen un acto de ser o forma substancial, pero accidentalmente poseen algunas perfecciones en acto y en potencia para el desarrollo o adquisición de otras correspondientes a su especie. De eso se sigue que el fin de esos existentes sea, conservar sus perfecciones y llegar a poseer en acto las que únicamente tienen en potencia para llegar a la plenitud o acabamiento de su ser. Esta plenitud conforme a su naturaleza específica, es su fin último interno.

La doctrina del acto y la potencia nos conduce necesariamente al problema del último fin de la creatura tanto en el plano trascendente o extrínseco, que es la gloria objetiva y formal de Dios, como inmanente e intrínseco, que es la plenitud del ser específico. Dicho de otro modo, el movimiento del ser creado hacia su plenitud ontológica, con la consiguiente glorificación divina, no es sino el

desplazamiento de la potencia en busca de su aspecto específico. Así como en el orden eficiente, las creaturas son creadas ex nihilo o de la nada participando del Acto Puro que las crea, así en el orden final, ese Acto Puro es quien determina su movimiento como término hacia el cual tiende la potencia desprovista de su acto específico y por tanto de su plenitud. El Acto Puro está al principio del orden eficiente determinando la existencia de todo ser, y en el término del orden final, determinando la actividad perfectiva de toda creatura.[436]

Incluso el orden moral, objeto de este estudio, como actividad dirigida a su fin, se explica con la doctrina fundamental del acto y la potencia. Porque, como lo hemos visto: Fin, Bien, Perfección y Acto coinciden con el Ser y por lo mismo son análogos como lo es el ser, y por eso mismo el problema de la ordenación de los entes creados a su propio fin, se expresa como tendencia a su bien, apetencia de su perfección, paso de la potencia al acto. El desarrollo que puede alcanzar cada ente varía según las potencias o capacidades reales de acto de su naturaleza. De modo que, si alguno carece de aquello que debería tener según su naturaleza, podemos hablar de una imperfección mientras que, si alguno carece de algo no exigido en su naturaleza, estaríamos hablando de una mera carencia no exigida por su esencia o naturaleza y que, por lo mismo, puede ser contrario a esa naturaleza, como sería por ejemplo un perro con alas.

El fin al que tienden todos los entes que no son Dios, es a la conservación y perfeccionamiento de su ser según su naturaleza o especie. Y aunque ningún ser irracional tiende al bien en sí, al bien en general, sino a determinados y concretos bienes materiales, para actualizar sus capacidades; eso no implica que el hombre, que es un ser espiritual, pueda utilizarlos irracionalmente o realizar actos de barbarie con ellos. Dado que el hombre es un ser espiritual, racional y libre, debe tratar racionalmente a toda la naturaleza. Aunque los demás seres de universo no sean racionales y tengan como fin inmediato el bien de su conservación y desarrollo individual y específico, el hombre sí es un ser racional y está obligado a hacer un uso racional de todos los recursos a su servicio, es decir, está obligado a comportarse según su naturaleza y no sólo eso, sino a colaborar con Dios en el perfeccionamiento de todo lo que a él se subordina. Los seres irracionales, materiales y vivientes, no son espirituales ni son personas, no son sujetos de derechos, pero el hombre que sí es sujeto de derechos, tiene el deber y la

obligación de servirse de ellos racionalmente y de colaborar con Dios en su perfeccionamiento.

Es evidente que los entes son jerárquicos. Y los seres irracionales son la gloria objetiva de Dios puesto que se ordenan a él, aunque inconscientemente. Los seres irracionales son la participación y manifestación de la infinita Bondad de Dios dirigida y subordinada a la gloria formal de las criaturas espirituales. Los animales se ordenan al hombre y el hombre a Dios. Cuando el hombre utiliza adecuadamente y racionalmente a los seres irracionales, estos logran su fin, pero el hombre no logra el suyo si lo hace contra su naturaleza humana racional, o contra la naturaleza de los entes creados.

Por su parte, de que Dios sea el fin último y supremo de todas las criaturas, se deduce la gran dignidad y excelencia de todas y cada una de ellas, que tienen como fin a Dios, fuente y origen de toda bondad y perfección. Por eso es muy importante conocer el fin de cada cosa y el fin último intrínseco o subjetivo del hombre y el fin último extrínseco u objetivo del hombre. Todo el mundo material se ordena al hombre, pero por eso mismo, es necesario determinar claramente el fin último de cada cosa y el fin último de la naturaleza humana. Porque al ser racional y libre, la persona humana ha de alcanzar, bajo su propia responsabilidad, su perfección. Sólo de este modo, se puede resolver la paradoja o aparente contradicción, que puede presentarse al conocer el fin impuesto por Dios que es la glorificación de Dios y el fin al que el hombre tiende naturalmente y subjetivamente que es la felicidad o la realización plena.

El hombre es capaz de descubrir que la glorificación de Dios en el cumplimiento de la ley divina, con todas las renuncias y sacrificios que ella impone, no se opone a su felicidad, sino que la va realizando. El hombre es capaz de descubrir este fundamento tan importante del orden moral. Hemos dicho que la gloria formal es el fin último objetivo trascendente del hombre, es decir, el conocimiento y el amor de Dios, o la posesión perfecta e interminable, intelectual y volitiva de Dios. Pero no hay que perder de vista que el fin último subjetivo trascendente del hombre es la felicidad perfecta. Se trata de dos

aspectos de un único fin. Todo lo que el hombre quiere lo hace bajo el aspecto de bien. El hombre puede apetecer unos bienes en lugar de otros, pero los apetece en razón de su participación del bien en sí, al que se encuentra dirigido por naturaleza.

Hemos visto antes, que el hombre tiende hacia el bien en sí irresistiblemente ya que sólo en ese bien puede descansar su voluntad y alcanzar la felicidad. La voluntad busca el bien en sí como una tendencia natural hacia su felicidad. La felicidad eterna, sólo se logra cuando el hombre alcanza perfectamente e interminablemente el Bien Absoluto. La posesión del Bien Absoluto y la felicidad son el fin último del hombre. La felicidad es el goce del apetito racional o de la voluntad aquietado en la posesión de Dios. “Bien en sí y felicidad son, pues dos aspectos, objetivo y subjetivo, del ultimo fin intrínseco del hombre, y que formalmente constituyen la perfección suprema del mismo.”[437] El hombre sólo puede llegar a su plenitud ontológica cuando actualiza totalmente todas sus potencias, especialmente las espirituales.

A todo lo anterior es necesario agregar, que cuando Dios intenta su propia gloria en sus criaturas, no sólo no realiza un acto de egoísmo, sino que es un acto de suprema generosidad, desinterés y largueza. Porque Dios no busca con eso su propia utilidad, sino comunicar a las creaturas su bondad. Dios ha sabido organizar de tal manera el universo, que las creaturas encuentren su plena felicidad precisamente glorificando a su Dios.[438] Por eso Santo Tomás dice que sólo Dios es infinitamente liberal y generoso: no obra por indigencia, como buscando algo que necesita, sino únicamente por bondad, para comunicarla a sus creaturas.[439]

6.5

El fin último subjetivo, secundario del hombre.

Hasta ahora hemos visto que, junto con el fin último primario, objetivo y absoluto del hombre que es el Bien Absoluto (bienaventuranza objetiva), existe un fin último secundario y relativo, que es su propia felicidad y que en Teología se conoce con el nombre de bienaventuranza eterna o bienaventuranza formal o subjetiva. Este fin es relativo y siempre está subordinado al Fin último absoluto del hombre que es Dios, como objeto que constituye la bienaventuranza objetiva. El hombre se siente atraído a alcanzar su propia felicidad naturalmente e irresistiblemente. Pero el hombre no tiene sólo un fin último natural, sino que también tiene un fin último trascendente o sobrenatural, y por eso necesita de la gracia divina y de otros medios sobrenaturales como las virtudes sobrenaturales, los dones y los sacramentos, para poder llegar a su fin último relativo, que es su felicidad subjetiva sobrenatural.

La esencia metafísica de la bienaventuranza que es el acto primero y principal, que nos pone en posesión de Dios, se logra con la sola visión beatífica que unirá a nuestro intelecto directamente e indirectamente con la esencia divina sin intermedio de alguna criatura, ni siquiera de una especie inteligible. Pero para la esencia física e integral de la bienaventuranza, se requieren también, necesariamente, el amor beatífico que unirá entrañablemente nuestra voluntad a la divina esencia, quedando totalmente impregnada de divinidad, y el goce beatífico, que redundará, con la plenitud del gozo perfectísimo, de la visión y del amor beatíficos. El hombre habrá llegado a su última perfección y a su fin sobrenatural en el que verá satisfechas para siempre las inmensas aspiraciones de su corazón y su sed inextinguible de felicidad. A esta suprema beatitud del alma, que constituye la gloria esencial del cielo, hay que añadir, después de la resurrección de la carne, la gloria del cuerpo, que será un complemento con

relación a la bienaventuranza del alma, pero que se requiere indispensablemente para la plena y total felicidad del hombre, que es una unidad substancial de cuerpo y alma.[440]

Toda persona humana busca necesariamente e irresistiblemente su felicidad, pero lo que cambia es el objeto en el que la quieren encontrar: unos la buscan en Dios, otros en las riquezas, otros en la fama y los honores, en los placeres, etc. Pero todos buscan la felicidad como fin de todos sus anhelos y esperanzas.[441] Nadie obra deliberadamente en contra de su propia felicidad.[442] Por eso Santo Tomás define la beatitud, como "la última perfección de la naturaleza racional o intelectual."[443] De modo que el goce es una consecuencia de la perfección de la facultad espiritual. Dice Santo Tomás que "el bien perfecto excluye todo mal y llena todos los deseos".[444]

De donde se deduce que la felicidad humana exige:

a) La consecución de todos los bienes que colman las exigencias de la naturaleza racional. Desde luego esto sólo es posible en el Supremo Bien.

b) La ausencia de todo mal, ausencia incluida implícitamente en el inciso a, porque el mal es ausencia de perfección.

c) Que la plenitud de perfección sea con seguridad sempiterna, infinita a futuro o lo que se dice inamisible. Porque si existiera la posibilidad de perderla dejaría de ser felicidad, porque dejaría de ser, plenitud de bien.

Estos elementos sólo son posibles en la posesión perfecta (según la naturaleza humana y la gracia sobrenatural) e interminable del Bien Absoluto en la plenitud

perfecta de todos los bienes de la naturaleza humana. Sin estas condiciones, el hombre no puede ser plena y absolutamente feliz.[445] La felicidad suprema del hombre no puede encontrarse en ninguno de los bienes creados externos o internos ni en la suma de todos estos considerados aisladamente. De todo esto se desprende que la felicidad perfecta no es posible en esta vida, de modo que lo más que podemos aspirar es a una felicidad relativa fundada en la práctica de las virtudes, sobretodo conociendo y amando a Dios por la fe y la caridad, gobernando adecuadamente nuestras pasiones y conservando la paz y la tranquilidad de nuestra conciencia. Es un hecho que no es posible una felicidad plena de orden puramente natural y esto es porque el hombre ha sido elevado a un orden sobrenatural y por lo mismo sólo en este orden sobrenatural puede alcanzar su plena felicidad. La felicidad plena del hombre coincide con el fin último absoluto del hombre y de toda la creación que, además, en esta vida, se inicia glorificando a Dios por la práctica de las virtudes y en la vida eterna por la visión beatífica y el amor beatífico.

Todo esto también nos conduce a comprender que la gloria de Dios y la felicidad humana tienen el mismo objeto y el mismo acto, porque Dios ha puesto su gloria en que las creaturas espirituales le conozcan y le amen en nombre propio y en el de todas las demás creaturas, por eso cuando el hombre alcanza su felicidad en Dios, glorifica a Dios y glorificándole encuentra su propia felicidad. Son dos fines que se confunden realmente porque entre ellos existe sólo distinción de razón. La glorificación suprema de Dios, coincide con la suprema felicidad de la persona humana. La felicidad es, pues, el fin último subjetivo del hombre, es el objeto que realiza verdaderamente el bien en sí, el bien infinito, a que esencial y específicamente tiende nuestra naturaleza humana; formalmente, es la consecución de ese objeto, es la máxima perfección posible a que se puede aspirar actualizando todas las facultades de la persona en la posesión de su objeto que es el Bien Absoluto, y subjetivamente, la quietud o goce espiritual perfecto, que resulta de la beatitud formal. Y la beatitud formal que incluye la beatitud objetiva, trae consigo la subjetiva.

Además, podemos entender la felicidad como el bien que colma nuestras exigencias naturales, o como el bien que sobrepasa las exigencias naturales y colma las capacidades del hombre enriquecido por la gracia, como hijo de Dios,

por la posesión perfecta de Dios en la visión directa o intuitiva de la esencia divina. La persona humana nunca existió ni existe en un estado de beatitud natural o de pura naturaleza que consiste en la perfección o acabamiento ontológico de la naturaleza humana con el gozo del apetito racional aquietado con su objeto correspondiente. Y esto es porque, como lo hemos sostenido, Dios le ha elevado al orden sobrenatural inmerecidamente por parte del hombre y al elevarlo a este orden, cuando el hombre alcanza a Dios, se colman todas sus exigencias incluyendo las naturales, pero con un bien que las sobrepasa infinitamente. No obstante, todo lo anterior, podemos considerar la felicidad objetiva desde un plano meramente filosófico o felicidad natural. Lo cual no se opone, a que en el ámbito teológico Dios haya querido colmarnos, rebasando nuestras exigencias naturales.

En lo que se refiere al término beatitud, este puede ser tomado en cuanto es el bien que colma las exigencias naturales de la persona humana o sus exigencias sobrenaturales en el orden de la gracia. Lo que hay que considerar es el carácter analógico de esta diferencia. Y para aquellos que opten quedarse en el plano filosófico, que no involucra la fe, queda perfectamente demostrado que sólo la posesión perfecta del Bien Absoluto puede colmar todas sus aspiraciones y que este Bien Absoluto es, por lo mismo, el fin último objetivo del hombre. Lo cual ha sido demostrado por Santo Tomás y en este estudio. Lo que queda fuera del ámbito de la sola razón es la elevación de la naturaleza humana a un orden sobrenatural por la gracia. Aunque hay que añadir que eso no es contradictorio ni se opone a las conclusiones filosóficamente alcanzadas. En suma, Filosóficamente hablando, la felicidad objetiva que es el fin último o el bien supremo del hombre puede considerarse de dos maneras:

1. En abstracto o felicidad formal o separadamente considerada, es decir, sin tomar en cuenta el objeto en que se realiza o puede considerarse

2. En concreto que es la felicidad material, considerando el Bien Absoluto en que se encuentra esta felicidad y cuya posesión produce la plenitud ontológica humana.

La persona humana es el ser más perfecto de los animales y el más imperfecto de los seres espirituales.[446] Y esa es la razón por la que tiene una inclinación hacia la vida de los sentidos que le es mucho más sencilla y otra que es la vida espiritual que es más difícil. Mientras la vida superior espiritual le produce una tensión hacia arriba, la vida inferior de los sentidos le produce una tensión hacia abajo… Por otra parte, no podemos negar que la lucha de estas dos tendencias resulta de que muchas veces son incompatibles. Es una especie de contradicción interna que se puede ejemplificar muy sencillamente diciendo que mientras mis sentidos me llevan a comer el platillo sensiblemente más apetitoso, mi intelecto me indica cuál es el de mejor contenido nutricional o el que conviene a mi salud en un determinado estado, aunque este platillo no sea del todo de mi agrado. Sin embargo, es necesario que se satisfagan todas las necesidades que exige la naturaleza humana desde las más básicas hasta las más nobles. Y es la misma naturaleza humana la que manifiesta que para que se alcance el verdadero bien, sin perjudicar al hombre, todo debe ordenarse a su fin y al fin específico último del hombre. De suerte que todo debe ordenarse a la parte espiritual y conforme a la jerarquía objetiva que la misma razón descubre en los entes y en la misma naturaleza humana.

Siendo la forma substancial de la persona humana, el alma espiritual, que dentro del género animal lo especifica como ser racional, todas las demás perfecciones vegetativas y sensitivas, con sus correspondientes fines subalternos, estarán informadas y subordinadas a la vida espiritual, bajo su doble aspecto fundamental de conocimiento intelectual y de apetito volitivo. Todas las tendencias del hombre que no son específicamente humanas, con sus correspondientes bienes, se subordinan al bien del hombre como ser racional, o espiritual.[447] Las potencias e inclinaciones no específicas deben desplazarse hacia su bien cuando ese bien es necesario para el fin último del hombre. Esas tendencias no específicas, pueden dirigirse a su bien cuando no se opone al fin último y deben abstenerse total o parcialmente de ese bien inferior cuando y en la medida que impidan la obtención de aquel bien que es el fin último. Es evidente que como medios, se subordinan y se ordenan al fin último, de modo que todas estas tendencias inferiores tendrán fines/medios que serán buenos, malos o indiferentes, según conduzcan, desvíen o prescindan de la perfección o fin específico humano.[448]

Las facultades inferiores tienen objetos buenos porque la naturaleza expresa y realiza siempre un fin o bien. El problema moral viene de que el hombre por ser espiritual ha de ubicarlas jerárquicamente subordinándolas como medios al verdadero bien supremo del hombre en cuanto tal. Cuando las facultades inferiores se sacrifican en aras de un bien superior, ellas no se frustran sino que encuentran su último fin.[449] Y dado que las facultades espirituales del hombre son el entendimiento que tiene como objeto específico el ser, y la voluntad cuyo objeto específico es el bien, por esa razón el intelecto tiende a la posesión intencional de todo el ser, es decir, a alcanzar la Verdad en cuanto tal. El bien específico del intelecto es la verdad en sí, la verdad sin límites, la Verdad infinita. Por eso dice Santo Tomás que nuestro conocimiento de la verdad no termina hasta que conocemos la Causa primera no de cualquier manera, sino por su esencia. Pero como la Primera Causa es Dios, por eso el fin último de la creatura inteligente es ver a Dios por su esencia.[450]

En lo que se refiere a la voluntad, que es la facultad apetitiva, se mueve buscando el ser que le presenta el intelecto, como el bien o perfección que colme su apetito. Y como el objeto de la inteligencia es la Verdad, luego entonces la voluntad no tiene por objeto bienes particulares sino el bien sin límites, el Bien Infinito o Absoluto.[451] La inteligencia y la voluntad, conllevan aspiraciones abiertas al infinito, al Ser y al Bien sin límites. Por todo esto podemos concluir que el fin último del hombre en el que alcanza su plenitud ontológica, es el ser o bien en sí. El Bien Infinito. Sin embargo, salta a la vista el problema moral de la persona humana que consiste en que, si la voluntad humana sólo puede moverse hacia el bien, y en última instancia está movida siempre por el Bien Absoluto, ¿cómo es posible que opte por el mal que como mal moral, es el mayor de los males para un ser racional?

6.6

El problema del mal moral.

Para resolver esta cuestión, es necesario entrar al problema del mal [452] y dice Santo Tomás, retomando a San Agustín que el mal no es algo positivo, no es un ser, sino más bien es una negación o una privación de la perfección o del bien debido a una cosa. [453] El mal es el no ser que debía ser. En efecto, el mal físico y moral es posible por la limitación del ser creado que es una mezcla de potencia y acto y que por lo mismo encierra una carencia de ser, una privación o ausencia de una perfección exigida por la forma o especie. El mal metafísico no es posible, porque el ser es. Por eso el mal no puede ir solo, sino que exige al ser que niega. [454] Lo mismo sucede con el mal moral, que es una negación o privación del orden debido en los actos de la voluntad libre.

Los bienes particulares que son objeto de las potencias inferiores y cuya actualización constituye su perfección deben apetecerse ordenadamente y en función de alcanzar el Supremo Bien, de tal suerte que han de apetecerse siempre y cuanto no se le opongan o no sean contrarios al Sumo Bien. El mal moral no es otra cosa que la privación del orden debido en la actividad libre de las personas humanas hacia su último fin. Privación que encierra necesariamente una privación de ser o falta de plenitud exigida por su forma substancial espiritual. La persona humana sólo puede alcanzar la perfección en el desplazamiento ordenado de su acción hacia su fin supremo.[455] Cuando la persona humana se desvía de su fin, obstaculiza su propio crecimiento y perfeccionamiento ontológico. Y es que lo que busca la voluntad en el mal moral o pecado, es la actualización de una potencia subalterna; la satisfacción de un apetito o pasión con la adquisición de su objeto que es cierto ser o bien, pero que se opone e impide el bien específico y último de la naturaleza espiritual.

Salvo en casos muy graves, la persona humana, no opta por el pecado buscando apartarse de su fin último, sino buscando cierto bien particular de una potencia inferior, que sabe que es incompatible y excluyente del fin supremo que es su bien o su fin esencial o específico. Hay casos graves en los que la persona busca el pecado porque es pecado, pero en estos casos, más bien busca la satisfacción de sentirse independiente de Dios o de sentir odio contra Dios. Pero en todos los casos lo que busca equivocadamente, es cierto bien de una apetencia inferior. Y el motivo último de esto, es esa confusión por el desorden de las facultades y el hecho de que en esta vida Dios no se presenta ostentando la encarnación de bien infinito que en Él se da, por lo que Dios se nos presenta como si fuera un bien particular más entre muchos. La persona humana siempre busca un bien, aunque sea equivocadamente. El mal moral sólo se quiere como querer cualquier bien, en virtud de que la persona creada está orientada esencialmente hacia Dios bajo la noción formal de bien en sí o felicidad. Es un hecho que el hombre busca siempre y en todas sus acciones su felicidad como el término de todas sus aspiraciones.

Lo que mueve al hombre cuando elige un bien concreto, es el bien como tal, el bien en sí que se realiza analógicamente o en cierta medida en parte igual y en parte distinta en un determinado ente. Además, hay que ser conscientes de que la razón o motivo formal del objeto apetecido por nuestros actos es la felicidad en sí, o abstractamente considerada. La felicidad in communi. Hay cosas que apetecemos como medios, otras como fines en sí mismas por su bondad intrínseca. Todos apetecemos gran cantidad de objetos muy diversos y en grados muy diferentes, pero, en última instancia, lo que buscamos es la felicidad formalmente considerada de que participan los bienes y que los hace apetecibles. Ese bien que es el bien en común o el bien en sí, es la razón formal y la medida de nuestro acto de voluntad, y este puede producir mayor o menor fuerza hacia su objeto dependiendo de la mayor o menor razón de bien de que la cosa participa objetivamente o, en algunos casos, si el individuo así lo considera subjetivamente, aun cuando las consideraciones subjetivas puedan ser erróneas o dominadas por el desorden de las pasiones. La voluntad siempre tiende al bien en sí y a la felicidad, al menos virtualmente o potencialmente, al decidirse por los bienes concretos.

La voluntad tiende de hecho al bien infinito que se encarna en Dios. La felicidad es el bien al que el hombre tiende, y como hemos estado insistiendo, no puede encontrarse más que en Dios. La felicidad no puede encontrarse en las riquezas, ni en los honores, ni en la fama, ni en la gloria, ni en el poder, ni en ningún bien del cuerpo, ni en ningún bien del alma, ni en ningún bien creado sino sólo en Dios.[456] Porque todos esos bienes son contingentes y, por tanto, limitados por una determinada esencia por lo cual aún sumados no dejan de ser finitos y además no pueden ser alcanzados por todos los hombres, lo cual les hace radicalmente insuficientes para llenar el vacío infinito de bien que la voluntad humana necesita. Ni siquiera las virtudes nos dan la felicidad perfecta como lo propusieron los Estoicos o Aristóteles, puesto que además no es posible evitar muchos males naturales como privaciones, enfermedades, calamidades de todo tipo y finalmente la muerte. Por todas partes que se aborde el tema, es evidente que el hombre está abierto al ser trascendente ya sea como Verdad para le inteligencia o como Bien para la voluntad. El ser contingente, no tiene sentido ni consistencia sin el Ser por sí, por el Ipsum esse subsitens, y toda la actividad humana está abierta, dirigida y sostenida como su propio ser por el Ser infinito de Dios.

Hemos visto pues, cómo la gloria es el fin que Dios intenta (finis qui) y la felicidad de la persona humana es el fin por el cual (finis quo) se propone y obtiene esa gloria y la persona la da. En otras palabras, caminando rectamente hacia su felicidad, el hombre encuentra el sendero de la glorificación de Dios.[457] Sin embargo, lo que primariamente intenta Dios es su gloria puesto que la felicidad del hombre únicamente tiene sentido por y en la glorificación de Dios. Esta es la razón por la que la persona humana debe intentar, en primer lugar, la gloria de Dios, y su felicidad debe centrarse en la glorificación de Dios. Al perfeccionarse según las leyes de su naturaleza, la persona humana emprende el camino de glorificación de Dios y siendo conscientes de ese amor a Dios es como nos encaminamos a la plenitud ontológica con su consiguiente felicidad.

La persona humana no puede glorificar formalmente y plenamente a Dios, si no logra a la vez y por esa misma razón, su máxima perfección ontológica. Es decir, sin la actualización de todas sus potencias, sobre todo las espirituales que son su inteligencia con la posesión de la Verdad y su voluntad con la posesión del Bien

Absoluto que es Dios. Pero el círculo se cierra ya que la persona no puede actualizar y perfeccionar sus potencias si no alcanza el bien Absoluto al que aspira por su misma naturaleza, es decir, no puede actualizar y perfeccionar sus potencias sin la posesión perfecta e interminable del Bien Absoluto por sus facultades superiores o espirituales que son la inteligencia y la voluntad en acto perfecto. La persona humana no puede alcanzar la glorificación formal perfecta de Dios sino con su plena felicidad y no puede conseguir su felicidad sin glorificar plenamente a Dios.[458]

Pero esta vida terrena es sólo camino a la perfección y a la felicidad porque, el conocimiento que aquí tenemos de Dios por medio de la razón e incluso de la fe, es muy imperfecto y, por lo mismo, tampoco puede ser perfecto el amor de Dios que sigue a ese conocimiento. Por eso dice Santo Tomás que es más perfecto para nosotros amar a Dios con el imperfecto conocimiento que tenemos de Él. Pero, aun así, el conocimiento y amor de Dios imperfectos que podemos tener en la vida terrena, no puede satisfacer la necesidad de Verdad y de Bien que exige nuestra inteligencia y nuestra voluntad y por lo mismo no puede hacernos plenamente felices. Sin embargo, aunque nuestro conocimiento y amor respecto a Dios sea imperfecto, hay que ofrecerlo a Dios desde ahora y en la medida de nuestras fuerzas porque de este modo lo glorificamos formalmente, aunque imperfectamente y nos acercamos a su plena glorificación que constituye nuestra perfección y felicidad.

No hay que perder de vista lo que veíamos anteriormente, que como Dios conoce y ama la Infinita Perfección de su Esencia, ha querido participarla a otros entes por medio de la creación. Este es el motivo por el que ha participado el ser a las creaturas, las hace existir como participación limitada y contingente de su mismo Ser y de sus atributos de Verdad y Bondad divinas, constituyéndolas partes de su glorificación en la que la persona humana, es privilegiada sobre el mundo material por ser espiritual y estar abierto al infinito y a Dios. Por eso el hombre va caminando hacia Dios a partir de las huellas que ve en las creaturas. Con el inevitable problema de que en esta vida el conocimiento analógico de Dios y el amor que le corresponde no puede saciar la sed infinita de verdad y de bien que tienen nuestras facultades espirituales. Y cuando la inteligencia pierde la noción de la dependencia ontológica esencial que une al ser creado con Dios y cuando

las pasiones, el error o la ignorancia le impiden descubrir en las creaturas las huellas de Creador, no ve que participa del Ser ni puede ver la gloria objetiva de Dios, no por eso deja de aspirar al Bien infinito, sólo que en lugar de buscarlo donde está, que es en Dios, se esfuerza por colmar las ansias infinitas de Verdad y de Bondad con bienes limitados, creados, imperfectos, que no hacen más que distraerle y entretenerle por un tiempo pero después queda insatisfecha, anhelante y desconsolada.

Por medio de las creaturas Dios conduce al ser racional hacia Sí, como hacia su último fin, sin el cual la creatura racional no podría entender ni querer absolutamente nada. La persona humana se mueve únicamente por una aspiración al Ser infinito, como hacia su supremo Bien y último fin. Si es capaz de entender o querer algo fuera de Dios es porque todas las cosas participan del Ser, Verdad y Bondad divinas, y se centran en el camino ascendente hacia el Supremo Ser, Verdad y Bondad. Sin Dios nada tiene ser y nada tiene sentido. Todo sale de Dios como Causa primera creador y todo retorna a Él como supremo Bien o causa final última.

Hemos dicho que la gloria divina es el fin que Dios necesariamente se ha propuesto al crear, es el bien que la creatura tributa a su Creador, y que tiene como consecuencia, la felicidad, formalmente tal, que es el bien de la persona humana. Y mientras la gloria de Dios es querida por Él y lograda siempre y absolutamente, la felicidad del hombre, con la gloria formal perfecta, de la que es inseparable, sólo la quiere Dios condicionalmente, es decir, si el hombre, dentro del término establecido por Dios, se ordena libremente a su gloria formal, que a la vez le prepara, encamina y ordena ontológicamente a su perfección. Con su naturaleza racional y libre el hombre ha de tributar a Dios la gloria formal, pero, como lo hemos visto antes, en virtud de esa misma libertad, la persona humana es capaz, de desviarse de su camino hacia Dios, invirtiendo el orden y la jerarquía del fin y los medios colocando su último fin en las creaturas. De este modo, la persona humana, puede desviarse del camino de la felicidad y frustrar su fin indefectiblemente que es la gloria formal divina a la que Dios le había llamado. En este caso, Dios que es justo y sabio ha de dotar la sanción suficiente y eficaz a su ley natural, de tal modo que las personas que se negaron a dar gloria formal a Dios en el tiempo en que pudieron hacerlo libremente y labrar

con ello su felicidad, unida inseparablemente a esa gloria, deberán dar como consecuencia necesaria y como pena inferida en castigo de su desorden, gloria objetiva de la Justicia de Dios, de su Santidad y de su Majestad divina.

Las personas que se rehusaron a dar gloria formal, han de dar gloria en su pena sin fin, reconociendo la Justicia y la Santidad de Dios de tal modo que, en el castigo eterno, estas personas darán necesariamente gloria objetiva. Por eso el tiempo en el que el hombre puede dar gloria formal a Dios libremente, se ha llamado tiempo de prueba, porque el hombre en este tiempo ha empezado a vivir su verdadera vida inmortal y si no ordena sus actos a su Fin último que es Dios, puede frustrarse libremente y eternamente.[459] Y esta es una exigencia ontológica, metafísica de la misma naturaleza humana y divina. Y por eso tanto desde el punto de vista puramente racional como desde el punto de vista teológico que involucra la fe, la muerte, es el momento en el que el hombre fija su fin definitivo, ya sea glorificando a Dios objetivamente en el castigo, o glorificándolo formalmente en la felicidad eterna. Al momento de nuestra muerte, dejamos todas las incitaciones y las tentaciones al mal, dejamos las miserias y las tribulaciones de la vida en que estuvimos a prueba, en ese momento se fija nuestra verdadera vida inmortal. Nuestra voluntad queda fijada en el último fin o bien que puede ser Dios o alguna (s) creaturas que se hayan elegido en el último acto.

Racionalmente podemos concluir que cuando la persona humana muere ordenada a su fin último, alcanza la felicidad mediante la posesión de Dios. Pero además la revelación cristiana nos enseña que, al morir en gracia, Dios es poseído de una manera que colma sobreabundantemente las aspiraciones humanas en la visión de su esencia. Pero hay que ser conscientes de que ese modo de posesión por la visión beatífica, es sobrenatural y, como tal, está más allá del alcance de las exigencias de nuestra naturaleza.[460] De tal manera que por este razonamiento volvemos a concluir que la felicidad es la actualización ontológica de las potencias del hombre especialmente de las facultades espirituales que son la inteligencia y la voluntad. Esta consiste en alcanzar el bien supremo de nuestra naturaleza, logrado en la plenitud de nuestra vida corpóreo-espiritual, en la que se subordinan las facultades inferiores logrando su fin en la vida espiritual. La felicidad implica, pues, la posesión de Dios como

infinita Verdad por el conocimiento de la inteligencia y como infinito Bien por el amor de la voluntad, con el goce o fruición consiguiente al logro perfecto del objeto de ambas facultades.

La esencia de la felicidad ha de incluir entonces tres elementos constitutivos que son: el conocimiento, el amor y el gozo perfectos, tanto en el plano natural como en el plano sobrenatural, aunque con sus respectivas diferencias. La beatitud es la consecución actual del último fin del hombre, es decir, de su plenitud ontológica. Y la inteligencia es la única facultad espiritual del hombre capaz de aprehender o captar y poseer el Bien Supremo bajo la propiedad de Verdad. De esto se sigue que la esencia de la beatitud se logra por el conocimiento, o visión sobrenatural de Dios, como supremo Bien de la inteligencia y como suprema Verdad. Dios es la aprehensión más perfecta de que es capaz nuestro intelecto.

Por eso dice Santo Tomás: “Para la beatitud se requieren dos cosas: una, que es el ser de la felicidad, y otra, que es como algo accidental a ella, cual es la delectación que la acompaña.”[461] La delectación viene a la voluntad por la presencia del fin. Es por eso que es necesario que haya algo distinto del acto de voluntad, por el cual el fin se haga presente a la voluntad. Lo que alegra a la voluntad es que el entendimiento ya lo aprehendió y la voluntad en consecuencia descansa en el fin ya alcanzado. Y por eso Santo Tomás hace referencia a San Agustín diciendo: “La felicidad es el gozo de la verdad, porque el mismo goce es la consumación de la beatitud.”[462] La voluntad es la facultad por la que, en esta vida, la persona humana se orienta y tiende libremente a la consecución de su fin. En esta vida la libertad y la moralidad del acto voluntario es una consecuencia del juicio indiferente de la inteligencia, que es indiferente precisamente porque no posee perfectamente el Bien y sólo se encuentra frente a bienes particulares o frente al Bien Absoluto pero captado imperfectamente como si fuera un bien particular más entre muchos. En la vida eterna el amor y goce de la voluntad en el Bien poseído por la inteligencia es una consecuencia necesaria de la posesión perfecta e interminable del Bien Absoluto.

6.7

La ordenación terrenal del hombre al último fin.

Dado que el fin de la persona humana es la felicidad alcanzada en su plenitud ontológica por la posesión perfecta e interminable de Dios como Verdad y Bien absoluto, la felicidad humana es incompatible con el mal. Sin embargo, el mal se encuentra a lo largo de toda la vida humana bajo la forma de ignorancia, dudas, errores y un conocimiento cierto de Dios, pero oscuro respecto a su esencia. Además de una voluntad débil que nos aparta continuamente del camino hacia el verdadero Bien, dejándose llevar por las tendencias de los apetitos inferiores que desordenan todo aunada a un cuerpo expuesto a toda clase de sufrimientos, enfermedades, necesidades y, finalmente destinado a la muerte.

Por otra parte, la capacidad y el apetito humano del Ser Infinito como Verdad y como Bien, no puede satisfacerse con el conocimiento y amor imperfectos que podemos tener en esta vida, y mucho menos con la posesión de conocimientos y bienes creados y limitados, mezclados de imperfecciones y de males. Conocimientos además llenos de sombras causadas por la ignorancia y los errores, así como la posesión incierta e insegura de esos bienes, incluido el de la propia vida. Por eso hemos dicho que el fin último del hombre que es la felicidad plena, con la actualización ontológica de todas sus facultades, no es posible en esta vida terrena y sólo es posible en la vida futura. De donde se sigue que el fin de esta vida consista en prepararnos para alcanzar el fin último de la vida eterna, mediante una ordenación recta y constante de todos nuestros actos hacia ese fin. En efecto, la vida terrena no puede tener un fin inmediato independiente del fin último, y eso significa que nada hay más importante en esta vida que crecer en el conocimiento y en el amor de Dios en la medida en que podamos lograrlo.[463]

Por eso terminamos este apartado como iniciábamos, diciendo que Dios no ha podido crear nada sino para su gloria, y por eso la persona humana, debe sumar todos sus esfuerzos en tributar esa gloria como ser racional, es decir, su gloria formal por el conocimiento y el amor a Dios. Es necesario que la persona humana desarrolle perfectamente y armónicamente todas sus potencias bajo el imperio de sus facultades superiores que son la inteligencia y la voluntad. Ha de desarrollar armónicamente todo su ser desenvolviendo su personalidad. Porque como lo hemos repetido en varias ocasiones, al crear al hombre de la nada, Dios se ha propuesto como fin su gloria objetiva y su gloria formal, subordinando esencialmente la primera a la segunda. En el hombre tanto la gloria objetiva como formal de Dios entrañan el desarrollo armónico y jerárquico de todas las facultades y ámbitos de su persona, tanto corporales como espirituales, pero en la gloria formal, se requiere además el conocimiento y el amor a Dios. El hombre debe conservarse bien y perfeccionarse en todos los sentidos para lograr la gloria objetiva de Dios y con ese perfeccionamiento poder realizar la gloria formal que es conocer y amar a Dios. El crecimiento de todas las facultades tanto corporales como espirituales, debe estar siempre subordinado y ordenado al conocimiento y al amor de Dios. El fin del hombre es, pues, tributarle a Dios la gloria objetiva y formal que implica el desarrollo jerarquizado de su persona hasta llegar a su perfección y su consiguiente felicidad.

Recogiendo lo visto hasta ahora podemos decir que, el fin intentado por Dios con la creación, ha sido su propia gloria extrínseca, o sea, la manifestación y comunicación de su propia bondad infinita a sus criaturas. Esto es natural, porque Dios no puede buscar en sus creaturas algo que Él no tenga, sino sólo puede desbordar sobre ellas su bondad y sus perfecciones infinitas. Esto es la gloria extrínseca de Dios. Esta glorificación suprema de Dios constituye el fin último absoluto de todas las creaturas, pero principalmente de las inteligentes y libres o espirituales que son el ángel y el hombre, porque esta glorificación es voluntaria y por amor, y en ella encuentran estos seres espirituales su suprema felicidad que es su fin último subjetivo o secundario, que sólo puede ser alcanzado en la posesión perfecta del Bien Absoluto que es el fin último objetivo de los seres espirituales. Por lo que todas las creaturas deben glorificar a Dios, cada una según su naturaleza. Y en lo que se refiere a la persona humana, esta tiene obligación de proponerse, como fin último y absoluto de su vida, la glorificación de Dios, porque si en lugar de esto intenta otra suprema finalidad contraria o distinta, comete un grave desorden que tiene como consecuencia su

frustración. Nadie tiene derecho a quejarse de Dios o a rebelarse contra Él por haber querido hacernos felices. La felicidad eterna es la vocación de la persona y nadie puede renunciar a ella sin cometer un gran error. Hasta los demonios y los condenados glorifican a Dios eternamente en su infinita justicia.[464] Dios es el único Bien que puede colmar de felicidad al hombre, porque sólo Dios encarna todas las condiciones requeridas para que el hombre alcance su felicidad y, por esta razón, Dios es el supremo bien apetecible. Sólo Dios es el objeto infinito que constituye la bienaventuranza objetiva del hombre o el Fin Ultimo objetivo del hombre. De aquí se sigue que la bienaventuranza o bien subjetivo o formal del hombre consista en la posesión y goce perfecto e interminable de Dios. Ambos aspectos de la beatitud, el objeto que la causa y el sujeto que la recibe, es el bien perfecto que aquieta totalmente el apetito.[465] Y de la unión de ambos resulta la felicidad formalmente tal, que no es otra cosa que la perfección suprema ontológica conforme a la naturaleza racional del ser humano. Al respecto dice Santo Tomás[466] que el fin se toma de dos modos:

1. Un primer modo es la misma cosa que deseamos obtener, como el dinero es el fin para el avaro y

2. de un segundo modo es la misma consecución o posesión o uso y goce de la cosa que se desea, como la posesión del dinero es el fin del avaro, y el gozar de lo voluptuoso es el fin del intemperado.

En el primer sentido, el fin último del hombre es el bien increado, a saber, Dios, el cual solamente con su infinita bondad, puede saciar perfectamente la voluntad del hombre. En el segundo sentido, el fin último del hombre es algo creado que existe en él mismo, lo cual no es sino la misma consecución o goce del último fin. Pero el último fin se llama felicidad. Si, pues, la felicidad del hombre se considera en cuanto a su misma esencia de beatitud, entonces es algo creado. Sin embargo, como lo hemos sostenido antes, el término felicidad, formalmente y en sentido estricto, es la perfección ontológica plena del hombre en el orden natural y determinada por la posesión perfecta e interminable del Fin último o Bien supremo específico.[467] Por eso el fin supremo de la vida terrena no es otra cosa

más que alcanzar la vida eterna y la felicidad eterna. De modo que nuestra vida eterna depende, en gran medida, de la vida terrena. No hay otra cosa más importante que poner todos los medios posibles en esta vida para alcanzar la felicidad eterna. La felicidad terrena es efímera y muy imperfecta, por eso hay que centrar todas nuestras fuerzas en alcanzar la felicidad eterna. El uso y disfrute de las cosas terrenas está naturalmente subordinado y condicionado a la consecución de la felicidad eterna. Para lo cual tenemos la norma objetiva de moralidad que es la ley natural moral que podemos descubrir y cuyos preceptos de segundo grado se encuentran resumidos en el decálogo judeo-cristiano. Más adelante veremos los elementos naturales con que cuenta la persona humana para lograr su fin sin olvidar que existen medios sobrenaturales como los sacramentos, la gracia, las virtudes sobrenaturales y los dones que Dios pone a su alcance para lograrlo.

Capítulo VII.

La ley natural como criterio objetivo de moralidad.

En el capítulo anterior profundizamos en el Fin último de la creación y de la persona, pero para alcanzar ese fin, Dios ha creado la ley o el orden que debemos seguir. Por eso, en el presente capítulo desarrollaremos el tema de la ley como criterio objetivo que nos permite saber cómo debemos actuar para alcanzar nuestro fin haciendo un uso adecuado de la libertad. De hecho, la libertad del hombre radica en la elección de los medios, es decir, en la elección de bienes particulares para llegar al Fin. Esta posibilidad de elegir los medios en el ámbito corpóreo sólo es posible en los seres humanos. Dado que los animales irracionales tienden necesariamente a sus fines, no cabe un orden moral en ellos. Pero, como lo hemos venido presentando, en el caso de la persona humana, aun cuando está determinada naturalmente hacia su fin, no está determinada respecto a los medios para lograr ese fin, y por eso ha de ordenar, todos y cada uno de sus actos, por un camino recto que le conduzca hacia ese Fin que, como hemos visto, constituye su perfección. [468]

En efecto, Santo Tomás sostiene que al ser humano le es posible penetrar con su inteligencia en los principios que le permiten alcanzar su fin. [469] Esto sucede así, porque el hombre cuenta con un cierto orden que consiste en inclinaciones necesarias del obrar humano conforme a su naturaleza y que son el camino a su perfección específica; ese orden es la ley. Esa ley objetiva que consiste en normas morales, se descubre penetrando intelectualmente en el canon o principio que permite discernir, entre la multitud de bienes de todos los órdenes, cuáles y en qué condiciones, son realmente los que contribuyen al perfeccionamiento de la persona humana o la alejan del mismo. A partir del conocimiento de dicho orden, Santo Tomás deja muy claro que la norma moral es un criterio objetivo de discernimiento, según el cual, el intelecto puede conocer la bondad o malicia de

un objeto apetecido por la voluntad para obrar en consecuencia.[470]

Sin embargo, hay que ser conscientes de que entre la multitud de objetos caben multitud de jerarquías. Un objeto es más perfecto, dentro de su especie, en la medida en que más realice su forma[471], y, por ende, su perfección dependerá también de su mayor participación del acto y menor intervención de la potencia pasiva. Pero eso no basta, es necesario determinar la norma aplicada a la bondad o maldad del objeto respecto a la voluntad de cada persona humana y en cada situación concreta. Porque un objeto en sí mismo bueno, puede no ser bueno para una persona humana en una determinada situación, o lo que es bueno para uno, puede no serlo para otro o en circunstancias diversas. De aquí que no se trata de descubrir una norma ontológica o el estatuto ontológico de los objetos, sino de los objetos en su relación con la perfección humana, es decir, conforme a la naturaleza de la misma. Se trata de determinar metafísicamente la norma que regula la actividad libre del ser humano.

Para resolver eso, Santo Tomás, precisa que el acto moral y su problemática, aunque implican a la inteligencia, se ubican en la actividad de la voluntad libre, que facilita la autodeterminación esencial del acto moral.[472] Sin embargo, el descubrimiento de la norma moral pertenece al intelecto práctico.[473] La inteligencia es, por lo mismo, la causa formal del acto humano cuya causa eficiente es la voluntad.[474] La norma debe servir para que la actividad de la voluntad se ordene al fin teniendo en cuenta que su descubrimiento, formulación y aplicación, así como la determinación de su valor, pertenecen a la actividad intelectual. Nadie ama lo que no conoce, de modo que sin la dirección de la inteligencia no habría acto humano ni psicológico ni moral. Por ese motivo sabemos que es tarea del intelecto humano la investigación, descubrimiento y formulación de la norma moral.[475]

La referencia principal para la determinación y valoración de la norma debe ser el acto voluntario al cual se ordena y, sobretodo, al bien específicamente humano que es el objeto formal de la voluntad.[476] Por eso, aunque el descubrimiento y formulación de la norma sea obra de la inteligencia, esta no puede hacerlo si no

considera a la voluntad con su movimiento natural hacia el bien, y las relaciones de la voluntad con los apetitos sensitivos y las tendencias inferiores considerando su objeto y relacionándolo con el Bien que es objeto de la voluntad. La inteligencia es la facultad que descubre el objeto verdadero y bueno de la voluntad y, a la luz de este objeto, deduce la norma para medir la bondad o maldad de los distintos objetos frente a la voluntad.[477]

7.1

La norma objetiva de moralidad.

De lo anterior se deduce que en Santo Tomás, la norma objetiva de moralidad proviene del ser y de las exigencias del fin último de la persona humana y, por lo mismo, del bien como propiedad trascendental del ser. [478] De aquí que su determinación sea un asunto metafísico. La norma moral es la regla o medida por la cual podemos discernir la bondad o maldad objetiva de un acto humano. Pero, las normas que constituyen la verdad ontológica son el ser y sus principios que conforman y regulan la realidad. Por eso son, en última instancia, las ideas ejemplares divinas. [479] De modo que la norma última de la verdad formal es el entendimiento divino que es causa de toda verdad, tanto ontológica como lógica. [480]

La inteligencia humana capta por evidencia objetiva este orden de modo que un acto humano no es formalmente moral (bueno o malo) sino en la medida en que la bondad o maldad objetiva es captada por la inteligencia, porque sólo en esa medida es libremente querido y entonces es acto humano.[481] Pero como es el intelecto de la persona humana el que capta o descubre la norma objetiva, existe también una norma subjetiva de la inteligencia que es la conciencia moral y que juzga en función de la norma objetiva moral o de lo que la inteligencia le presente como verdadero y bueno.[482] De modo que tenemos dos normas o dos criterios: la norma objetiva o material es la ley moral natural objetiva e independiente de nuestra inteligencia, mientas que la norma subjetiva o formal es la conciencia o juicio que determina la bondad o maldad de un acto debiendo tener como referencia la norma objetiva moral. Desde esta perspectiva, es evidente que en Santo Tomás, la norma objetiva remota de moralidad es la Ley eterna que es la ordenación de todas las cosas creadas en la mente de Dios.[483] Y la norma formalmente constitutiva de la moralidad próxima al acto humano es la

ordenación final o fin último del hombre y de las cosas. Los objetos son buenos o malos si se apetecen conforme a sus fines respectivos y, en última instancia, al fin último de la persona humana. Al respecto dice Santo Tomás: “En las partes del universo, cada creatura es por su propio acto y perfección. En segundo lugar, empero, las creaturas inferiores son por las más nobles […], y cada una de las creaturas es por la perfección de todo el universo. Finalmente, todo el universo, con cada una de sus partes, se ordena a Dios como el fin, en cuanto la divina bondad se refleja en ellas por cierta imitación para la gloria de Dios.”[484] Es de este modo como la gloria objetiva se manifiesta jerárquicamente, desde los seres puramente materiales o inertes, pasando por los vivientes más sencillos, los vegetales, los animales irracionales, hasta llegar al hombre que se sirve de todos los seres inferiores; que los debe cuidar y utilizar responsablemente, y llevar a su plenitud.[485]

De lo anterior se sigue, que, para Santo Tomás, la naturaleza es la manifestación del orden con que Dios conduce las cosas a sus fines propios y hacia Sí mismo como su último fin.[486] Por eso, para él, los seres irracionales glorifican necesariamente a Dios, porque las leyes necesarias obran según su naturaleza, en su conservación, en su desarrollo ontológico y además obedecen a las leyes de su especie en el uso que de esos entes hacen otros seres a los que están naturalmente subordinados. Santo Tomás sostiene que únicamente la persona humana debe someterse y respetar el orden natural que puede descubrir en su propia naturaleza y en la naturaleza de los demás entes, aun cuando pueda obrar de modo contrario. Por eso hemos dicho que la persona humana es la única dentro de los seres corpóreos que glorifica libremente o formalmente a Dios.

En Santo Tomás, la ordenación jerarquizada de todas las cosas -incluyendo a la persona humana- a sus respectivos fines y de estos al fin último es la norma objetiva de moralidad. En otras palabras, la ordenación final jerarquizada de las cosas a Dios y el fin último que implica son equivalentes.[487] Sin embargo, para la moralidad del acto, no se trata de la actividad técnica o facere, cuyo fin es el fin terreno o inmanente del hombre, sino del obrar al que éste se ordena y que se refiere al fin último trascendente o eterno de la persona humana. Esta norma sirve para la regulación del obrar específicamente humano en cuanto tal. Y lo que señala es la orientación o desviación del acto humano a su auténtica

perfección o ser, exigido por la naturaleza humana misma y no respecto a otros fines subalternos. Se trata de determinar si el acto humano hace a la persona buena o mala persona humana.

La norma moral objetiva nos permite ver si el acto humano nos acerca o aleja del fin último, o de la plenitud ontológica de nuestra naturaleza. De modo que, la norma moral objetiva o fundamental consiste en determinar si cada objeto, en cuanto apetecible para mi voluntad aquí y hora con todas las circunstancias particulares me conduce, me aleja, o me deja indiferente respecto del fin último exigido por mi naturaleza humana. Al respecto dice Santo Tomás que “las cosas que son para el fin no se llaman buenas sino en orden la fin”.[488] Los medios que elegimos serán buenos o malos según nos conduzcan o nos aparten más o menos perfectamente a nuestro fin último.[489] Por su parte, el medio depende del fin al que se refiere y no se puede entender sin relación al fin. Por eso la norma que constituye la bondad o maldad del medio depende del fin al que va dirigido ese medio. Y ese medio será más perfecto en la medida en que dirija más directamente y más plenamente al fin, y esto vale tanto para el ámbito del hacer como para el ámbito del obrar. En Santo Tomás es claro que Dios es la norma de bondad objetiva de los actos humanos, en cuanto la bondad de estos se mide en función de su capacidad de acercarnos al fin último que constituye nuestra plenitud ontológica. De esto también se sigue que el primer principio del orden moral o sindéresis es que hay que hacer el bien y evitar el mal.[490] Y para determinar el bien hay que ser conscientes de que el orden que Dios ha impreso a los entes por medio de su naturaleza es esencialmente bueno, de tal suerte que los actos humanos serán buenos en la medida en que el hombre quiera a los entes conforme a su orden natural y en relación con el fin último de la persona humana. Si queremos las cosas conforme a sus fines específicos y conforme al fin de la naturaleza humana, realizaremos actos buenos, de lo contrario realizaremos actos malos.

De todo esto es fácil deducir que, en Santo Tomás, el hombre, que es un ser racional, debe descubrir la naturaleza de las cosas para utilizarlas racionalmente llevándolas a su plenitud sin maltratarlas y sin explotarlas irracionalmente. Por eso de sus principios es fácil deducir que el uso irracional produce toda clase de males como son la contaminación y devastación ambiental, el enriquecimiento

de unos a costa de la pobreza de otros y finalmente la frustración de la persona. También de sus principios se deduce que la crueldad contra el medio ambiente y contra los seres irracionales que están al servicio del hombre son causa de innumerables males que van desde el plano físico hasta el psicológico y moral. Cuando el hombre respeta el orden jerárquico de cada cosa al fin impreso en la naturaleza, logra su propia perfección moral y la perfección de todo lo que le rodea. De modo que, con Santo Tomás podemos afirmar que, aunque minerales, vegetales y animales irracionales no sean sujetos de derechos, el hombre si tiene la responsabilidad de utilizarlos racionalmente. Porque la ordenación final de los objetos que el hombre es capaz de leer en la naturaleza de las cosas y en su propia naturaleza humana, a la que se dirigen todos los existentes creados en el universo físico, es la expresión del fin intentado por Dios, constituye la norma de moralidad y es la expresión de la Ley Eterna.[491]

7.2

La recta razón.

Hemos visto que cuando el hombre actúa conforme a las exigencias de la ordenación final de los entes y del suyo propio, se realiza plenamente en el orden intentado por Dios en el mundo. Ese es su bien y su perfección. Esto se confirma al afirmar que bueno es el ser y malo es el no ser donde debería haberlo. [492] Por eso el bien o mal moral es un apartado del orden ontológico. El acto humano es moralmente bueno o malo si alcanza el ser/bien debido a su naturaleza. Por todo lo anterior también podemos observar que Santo Tomás considera que la regla moral es la recta razón, no de cada hombre considerado individualmente o de su conciencia moral subjetiva, sino de la razón humana en general, que juzga rectamente, según su naturaleza objetiva. [493] La recta razón es formalmente norma moral en la medida en que se adecua a la norma objetiva que es la ley moral natural. "La diferencia del bien y del mal considerada acerca del objeto, se refiere de sí a la razón, a saber, a que el objeto es conveniente o no a ella". [494] Y en otro texto dice: "Comoquiera que la razón toca el ordenar, el acto que procede de la razón deliberativa, si no está ordenado al fin debido, por esto mismo repugna a la razón y es malo; pero si se ordena al fin debido, conviene con el orden de la razón, de donde tiene el ser bueno". [495]

De los principios que propone Santo Tomás podemos deducir que mientras el orden fáctico, o del hacer, que corresponde a la técnica y al arte el fin al que se ordena el artefacto, es el fin último terreno del hombre, en el orden moral, el acto se ordena al fin último de toda la vida humana.[496] Y como naturalmente el fin terreno o felicidad terrena del hombre se ordena a la eterna, de esto se deriva que el orden fáctico o del hacer nunca deba contradecir el orden moral.[497] La apetencia de todos aquellos objetos o acciones que procuran a la voluntad el bien honesto, es decir, el bien que es amable en sí mismo y que constituye el bien y la

felicidad y el bien de la inteligencia que es la verdad, o los bienes que contribuyen indirectamente a ellos como el alimento o el ejercicio, es una apetencia buena. Pero la apetencia de los objetos que nos impiden encaminarnos al bien honesto y a los bienes racionales y espirituales en función del fin último del hombre es mala. Además, es necesario insistir en que junto con la norma objetiva de moralidad que es este orden de la naturaleza que el hombre descubre con las solas fuerzas de su razón, se encuentra la norma subjetiva y subordinada a esta ley natural y que es la conciencia moral, que no es otra cosa que el juicio de la razón sobre la bondad o maldad de un acto humano.[498] Las inclinaciones necesarias de los entes irracionales constituyen en sí mismas la ley natural cósmica o la ley física que los conduce necesariamente a su perfección específica. Pero en el orden moral, la inclinación de la voluntad hacia el bien no se constituye formalmente como ley sino cuando el intelecto la descubre y juzga en conformidad con ella. En Santo Tomás, es en los juicios prácticos de la inteligencia en que la ley se termina por constituir formalmente en ley moral. Y esto porque en la creatura racional, es necesario que esta descubra el orden establecido y lo elija libremente.

7.3

La ratio divina y la ratio naturalis.

Santo Tomás deja muy claro que los dictámenes que derivan de la captación del orden final de la norma constitutiva objetiva, constituyen la norma subjetiva moral. [499] La sindéresis es la inclinación natural de la inteligencia para captar fácil e indefectiblemente la norma objetiva y formularla en los principios subjetivos supremos del orden moral que son hacer el bien y evitar el mal. Es un hábito innato del entendimiento práctico que equivale al hábito de los primeros principios del entendimiento teórico. [500]

En el plano especulativo, las primeras conclusiones a partir de los supremos principios son evidentes, pero, en la medida en que nos vamos alejando de éstos, la evidencia se hace menos clara, hasta que llega un momento en que lo evidente y cierto se va haciendo más complicado. Lo mismo sucede con el orden moral. Las normas de primer grado, se van haciendo más complejas, e incluso luego se vuelven de tercer grado y algunas hay que aplicarlas a casos muy concretos lo cual acaba por requerir una positivación o una determinación de las leyes humanas.[501]

De modo que, como hemos podido ver, en Santo Tomás, de la conjunción de la norma objetiva y subjetiva de moralidad en la que la norma subjetiva o conciencia moral depende y se subordina totalmente a la objetiva, surge la norma formal o manifestativa que es la regla de las acciones concretas con las que la persona humana ordena su actividad específicamente humana. De ese modo ordena indirectamente la actividad, que a ésta norma obedece, subordinando jerárquicamente las tendencias inferiores o vegetativas y sensitivas a las tendencias superiores o espirituales. Es así como, a partir de ambas normas o

criterios: objetivo o ley natural y subjetivo o conciencia moral que confluyen en la norma formal o manifestativa, encontramos el elemento específicamente humano que es lo racional ya como norma constitutiva o como facultad comprehensiva del orden moral. La razón en posesión de la regla objetiva, la recta ratio, es la regla próxima de los actos humanos y la ratio divina es la norma remota en la que se apoya.[502]

La ratio divina es el fundamento remoto de la norma moral, en cuanto que es la que ordena la creación y la naturaleza de sus creaturas para un determinado grado de gloria objetiva o formal.[503] En Dios, el orden final ejemplar que va a dirigir su creación y la inteligencia que lo posee, son una misma cosa. Pero en las creaturas, el orden final expresado en el orden natural y la inteligencia creada que lo capta son distintos. Aunque ambos participen de la única ratio divina.[504] En la inteligencia creada vuelven a unirse la ordenación final o natural que es la manifestación y realización objetiva de la ratio divina, con la recta razón humana que es la participación subjetiva de la ratio divina y que en Dios se identificaban.[505] La recta razón humana, que es criterio subjetivo junto con la sindéresis y sus principios normativos, se apoyan en la ratio naturalis, que es la ordenación final objetiva y establecida en la naturaleza de las cosas. Esta ordenación final objetiva no es otra cosa que la participación análoga de la ratio divina, como fundamento de la norma moral y de la naturaleza.[506] La norma, en cuanto que es querida e impuesta por Dios, es obra de su voluntad divina, pero formalmente, como obra de ordenación final, es obra de su entendimiento divino.[507] En cambio en el hombre, la norma es esencialmente racional en cuanto el hombre la descubre con su inteligencia, y el acto libre, que cae bajo su dirección y regulación, que es el acto específicamente humano y esencialmente dirigido a un fin, procede materialmente como actividad de la voluntad y, formalmente como dirigido a un determinado fin de la inteligencia.[508]

Por tanto, en Santo Tomás, la norma objetiva de moralidad es la ley divina que se encuentra en la mente de Dios y que constituye la norma remota de moralidad.[509] En Dios norma objetiva y subjetiva son una y la misma cosa, se identifican completamente. En cambio, en las creaturas racionales, la norma próxima constitutiva objetiva o fundamental es la ley natural que es la misma ley divina pero en la mente humana que la descubre; es la ordenación final o la

naturaleza de los entes; mientras que la norma subjetiva es la conciencia moral que es el juicio de la inteligencia con el hábito de la sindéresis que, una vez en acto, es decir, cuando posee los dictámenes de la razón en conformidad con la norma objetiva y, por tanto, con la ley eterna o ratio divina, constituye la norma formal del orden moral.[510]

Hemos visto cómo en Santo Tomás, el principio de finalidad se encuentra en todo el orden del ser, y es el intelecto el que conociendo ese orden y en función de él puede discernir lo que es bueno o malo para la voluntad. Así como en el orden especulativo, el intelecto parte del hábito de los primeros principios para después ir profundizando en la realidad de las cosas; en el orden práctico parte de la sindéresis que pone al intelecto práctico en posesión del Fin último y de sus primeros principios normativos. De tal manera que, la sindéresis pone al intelecto práctico en posesión del Fin último, y a la luz de sus principios y de su atracción, ordena los medios que son los actos humanos de la voluntad para alcanzar el fin que es la plenitud ontológica de su propio ser.[511]

En Santo Tomás, el orden moral depende del metafísico tanto del gnoseológico como del ontológico. El hombre está abierto al Ser infinito, al que llega partiendo de los seres finitos, bajo su aspecto de Verdad y Bien. Y su vida espiritual está condicionada, provocada y causada por Dios que es esa Verdad y ese Bien del que deriva su perfección.[512] La norma de su perfección es el camino que le conduce con mayor eficacia a Dios que es la Verdad de su Intelecto y la Bondad de su Voluntad. Y una vez que la persona alcanza el Ser infinito, cesa el problema del perfeccionamiento intelectual y moral del hombre. La dimensión intelectual y moral queda recorrida y, por ende, suprimida con la posesión perfecta, inmediata e interminable del Dios que es la suprema Verdad y el infinito Bien. Y es en este momento en el que la persona humana logra la Plenitud infinita de su ser finito.[513]

7.4

Ley eterna.

Una vez hechas estas aclaraciones podemos profundizar en la ley eterna. [514] El orden hace referencia a una inteligencia y Santo Tomás nos enseña que Dios crea, conserva y actúa en el mundo siempre en función de un Fin que es Él mismo. [515] Esto es una verdad irrefutable, porque si Dios pudiera crear con otro Fin último fuera de Él, entonces quedaría Dios causado y dependiente de las creaturas. Ya hemos visto que la ordenación que hace Dios de las creaturas conforme a la esencia o naturaleza de cada una, constituye la ordenación de las mismas a Él mismo como su Fin. [516]

La ley eterna es la ordenación de la Voluntad divina identificada con su Inteligencia y con su Verdad para el gobierno de las creaturas.[517] La Ley eterna ordena a las creaturas a su Fin, de acuerdo a su naturaleza; la naturaleza o la esencia de las cosas creadas, ha sido establecida por Dios para que las cosas alcancen su fin, de un modo determinado.[518] Pero hemos visto antes, que dentro de las creaturas tenemos las que son materiales y las que son de naturaleza espiritual. Todo el universo material es jerárquico y está escalonado desde los entes inertes con formas dependientes de la materia, es decir, los seres inorgánicos, los vivientes vegetales que son inconscientes, los animales irracionales cuya vida es puramente sensitiva hasta llegar al ser corpóreo-espiritual en el que existe una vida que, en cierto sentido, tiene independencia de la materia que es precisamente esa vida espiritual, consciente y libre. En el mundo corpóreo, la vida y el carácter espiritual pertenecen al hombre, de tal suerte que, el hombre es persona, consciente y libre, conocedor y administrador del mundo que debe ayudar a llegar a su plenitud cuya expresión es la cultura. Como hemos venido viendo, Santo Tomás nos enseña que tanto el mundo material como el espiritual, están ordenados por la Ley eterna a su fin, y de

acuerdo a su naturaleza.[519] Lo que conocemos como ley natural es la misma ley eterna pero descubierta por el hombre en las cosas creadas.[520] Esa ley natural puede ser ley natural cósmica, es decir, las leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas con las que Dios ordena a los seres materiales a su gloria o participación y manifestación del Ser o Perfección divina, de un modo necesario e inconsciente al que se someten necesariamente glorificando a Dios de un modo objetivo.[521] O bien puede ser ley natural moral, cuando se trata de la creatura racional y libre que, conociendo el Fin, aunque sea vagamente, es capaz de tender a Él de una manera consciente y libre, eligiendo los medios para glorificar a Dios formalmente o libremente.[522] Por las leyes naturales cósmicas, los seres irracionales son conducidos por Dios a su fin o bien, que es el perfeccionamiento de su ser. Mediante ellas, los entes materiales desarrollan su actividad y acrecientan su bien tendiendo a su perfeccionamiento pleno, con el que participan y manifiestan el Ser o Perfección de Dios, que es dar gloria objetiva a Dios.[523] El orden establecido por la ley natural cósmica que es la ley eterna que cumplen los entes materiales es necesario y se cumple siempre sin excepciones. En cambio, la persona por ser espiritual, es creada por Dios para glorificarle formalmente, es decir, de una manera consciente y libre.

De tal manera que, en Santo Tomás, la persona humana, se perfecciona con el desarrollo armónico de su naturaleza, que va desde lo material, pasando por la vida vegetativa, la sensitiva y que culmina en la vida espiritual que está abierta a la trascendencia de la Unidad, Verdad, Bondad y Belleza infinitas, en cuya posesión alcanza su actualización o plenitud humana.[524] De aquí se sigue que la persona humana no pueda alcanzar su plenitud o perfección si no es por el conocimiento y amor de Dios, es decir, por la consecución del Fin de Dios, que es la gloria de Dios. Sólo cuando la persona humana alcanza a Dios logra necesariamente e indefectiblemente su propio bien o fin que es su perfección plena.[525]

La ley natural o el orden natural impone la obligación al hombre de seguirla y, al mismo tiempo, esa ley natural, da vigencia y carácter obligatorio a todas las leyes morales positivas, incluyendo las leyes humanas en cuanto se ordenan a la ley natural o ley divina.[526] Esa obligación de la ley hace que, aunque podamos no obedecerla, no debemos hacerlo, de modo que moralmente no podemos

desobedecerla, aunque materialmente lo podamos hacer con sus inevitables consecuencias. Si queremos que nuestros actos humanos sean buenos, es necesario que sigamos la ley moral natural, y de este modo la ley se presenta como obligatoria. La obligatoriedad, en la que abundaremos más adelante, es una propiedad inmediata y esencial de la ley natural y de toda ley justa que en ella se apoye.[527] Lo que otorga el carácter obligatorio a la ley es el vínculo moral que implica que esta ley natural sea la expresión de la naturaleza espiritual de la persona humana.

Santo Tomás define la ley como "una regla y medida de los actos, según la cual, uno es inducido o alejado del obrar"; "una ordenación de la razón, para el bien común, promulgada por quien tiene cuidado de la comunidad"[528] La razón o la inteligencia, es la facultad que dirige los medios al fin. Se trata de una norma racional, recta, es decir, conforme a los dictámenes de la razón pero que se funda en las exigencias esenciales.[529] Por eso la ley natural es la norma y medida de los actos e impone una necesidad que puede ser física si es la ley natural cósmica o puede ser moral si es la ley natural moral. La ley es, como lo hemos dicho antes, obra de la inteligencia, aunque implique un acto de la voluntad como todo juicio práctico o prudencial.

La materia y la forma del acto humano incluyendo el acto legislador son la inteligencia y la voluntad. La ley es una medida, un principio de orden de los actos humanos y su finalidad es el bien común. De modo que la ley está ordenada al bien de los súbditos. Por eso, lejos de quitar la libertad, se funda en ella; la libertad se funda en la ley y la reafirma, porque la libertad supone siempre un conocimiento de la verdad y, por lo mismo, es un camino seguro para lograr el bien.[530] Es el intelecto humano que al descubrir la ley y conocerla, actúa sobre la voluntad. Pero en el legislador que la promulga, vemos que el acto de su inteligencia formula una norma recta y, entonces, el acto de la voluntad obliga a los que va dirigida a aceptar esa norma. Aquí también vemos que el imperio o nuevo acto de la razón que formula la decisión de la voluntad con el acto de la inteligencia que formula la norma recta, y el acto de voluntad que obliga a los súbditos, es lo que constituye la ley.[531] Toda ley justa debe fundarse o apoyarse en la ley divina natural. De modo que toda ley natural es ley divina y, en lo que se refiere a la ley positiva, esta no siempre es humana puesto que también hay

ley positiva sobrenatural en la Sagrada Escritura.

7.5

División de la ley.

Una vez vista la definición de ley y las principales implicaciones que en dicha definición están implícitas, pasaremos al tema de la división de la ley. [532]

a) Por su autor inmediato la ley puede ser divina y humana. Aunque como lo hemos dicho, toda ley es, en última instancia, divina porque la ley humana se apoya en la ley natural, que es ley divina.[533]

A su vez, la ley divina puede ser: eterna si está en la mente de Dios[534]; natural si está en la mente humana[535]; positiva si está en la Sagrada Escritura[536].

La ley humana[537] puede ser: eclesiástica si son las leyes de la Iglesia; civil, si es de la autoridad civil del estado.

b) Por razón del objeto puede ser: afirmativa si preceptúa algo; negativa si lo prohíbe; permisiva si autoriza algo.

c) Por razón del sujeto puede ser: universal si es para todos; particular si es sólo para algunos, y en este último caso puede ser: personal si obliga al individuo en todas partes, territorial si obliga sólo en un territorio o mixta si a algunos les

obliga en todas partes y a otros sólo en un territorio.

d) Por razón de la obligación puede ser: moral a culpa sin pena o sanción jurídica; penal a pena, pero no a culpa; mixta a culpa y a pena.

e) Por razón de su eficacia jurídica puede ser: con relación al sujeto: inhabilitante si le incapacita para el acto; con relación al acto irritante si lo hace inválido o impediente si lo hace ilícito.

f) Por razón de su principalidad puede ser: primaria si instituye una ley; secundaria si explica, amplía o restringe una ley.

De modo que, retomando, para Santo Tomás, la ordenación final de las creaturas hacia la bondad divina y que se encuentra en el Intelecto y Voluntad de Dios, a la vez que es comunicada a la creatura racional, es la Ley eterna. Y se llama Ley eterna porque todos los actos que la constituyen, al igual que todo lo que Dios hace, está en Él desde toda la eternidad e identificado con su Acto Puro de ser.[538] La Ley eterna es la norma con la que la Sabiduría divina dirige las creaturas a su Fin Último; norma que existe en Dios desde toda la eternidad y que obtiene su efecto en el tiempo con la creación.

La existencia de esta ley eterna es evidente por sí misma, porque absolutamente todo lo creado es manifestación de ese orden que nos deja ver que Dios no pudo crear nada sin ordenarlo todo hacia Sí mismo como a su fin último.[539] Y todo cuanto Dios ejecuta en el tiempo, lo decreta desde toda la eternidad, por eso Dios, aunque no siempre ha creado, decimos que crea ab aeterno, desde toda la eternidad.[540] También por eso, la creación no añade nada a Dios, que ya ha dirigido desde siempre toda la creación, por una ordenación de su inteligencia a su último fin. De aquí que Santo Tomás sostenga que la ley no es sino el dictamen de la razón práctica en el príncipe que gobierna una comunidad

perfecta. Pero es manifiesto que el mundo se dirige por la Divina Providencia; que toda la comunidad del universo se gobierna por la razón divina. Por lo cual, esa misma razón de gobierno de las cosas en Dios, como existente en el príncipe del universo, tiene razón de ley y, porque la razón divina nada concibe en el tiempo, sino que lo tiene concebido ab aeterno, de aquí se sigue que es necesario llamar eterna a semejante ley.[541] La ley eterna es la razón de la divina Sabiduría, en cuanto dirige todos los actos y mociones de las creaturas a su fin.[542]

Todo ese movimiento lo hace Dios en las naturalezas de cada cosa creada. Por eso la naturaleza es la participación temporal de la ley eterna en las creaturas que las dirige a su fin. Aunque, en sentido estricto, cuando hablamos de ley solemos entender la norma y el decreto divinos respecto al orden moral que son descubiertos por la razón humana (ley natural); porque sólo las creaturas espirituales participan de la ley eterna formalmente en cuanto que descubren esta ley y son conscientes de ella. Es claro que los seres irracionales reciben y ejecutan la ley divina inconsciente y pasivamente.[543]

Bajo la ley natural moral que es ley eterna, caen todos los actos humanos ya que son los que el hombre realiza consciente y libremente. Todos los actos humanos quedan dentro de esta ordenación eterna bajo el dictamen práctico de la Inteligencia divina.[544] De tal suerte que todos y cada uno de los actos humanos, están imperados o prohibidos, aprobados o permitidos. Dios crea libremente, pero al crear, necesariamente ha de ordenar hacia Sí a todas sus creaturas. Es metafísicamente imposible que Dios comunique el ser a sus creaturas de otro modo distinto a la participación creada de su Ser o Perfección divina y teniendo como fin el Bien divino. Sin embargo, ha querido la libertad de las creaturas racionales para obtener una gloria formal, de tal suerte que le ha impuesto su fin y la norma para lograrlo por medio de sus actos humanos, con una necesidad compatible con la libertad psicológica, con una necesidad moral y con una ley obligatoria. La ley se estructura sobre la ordenación final de las creaturas, de modo que la ley es un aspecto de la norma ética que le confiere el carácter obligatorio.

7.6

La ley natural.

Como lo veíamos anteriormente, la ley eterna es promulgada en el tiempo a la creatura racional, cuando es inscrita o descubierta por la inteligencia humana. La "ley eterna, posee la promulgación de parte de Dios, que la promulga […], aunque de parte de la creatura, que la oye o percibe, no puede ser eterna la promulgación." [545] La ley natural es, por tanto, la razón divina que ordena que se conserve el orden natural y prohíbe su quebrantamiento, inscripta en la naturaleza racional mediante los dictámenes de la razón. Es la participación de la Ley eterna en la creatura racional. [546]

La persona humana cuenta con una natural disposición del entendimiento práctico para descubrir, en las cosas mismas, la ordenación final, que no es otra cosa que la norma constitutiva del orden moral y, también, es capaz de descubrir con su inteligencia la obligación que esta ley le impone de ser respetada en el ejercicio de la actividad libre. Es muy importante demostrar la existencia de la ley natural. Porque en ella se fundamenta toda ley y toda obligación, y de ella se derivan y reciben su fuerza obligatoria todas las leyes humanas, y cobra vigor todo el orden jurídico.[547]

Para demostrar la existencia de la ley natural hay que partir del hecho de que el entendimiento humano juzga algunos actos como buenos y otros como malos.[548] Y las acciones malas las percibe como ilícitas y prohibidas mientras que las buenas, las concibe como necesarias y mandadas para alcanzar el último fin o bien. Cualquier persona, con uso de razón, es capaz de saber que hay que hacer el bien y evitar el mal.[549] Y si obra conforme a este principio encuentra paz mientras que si no lo hace pierde la paz y encuentra el remordimiento.[550] El

remordimiento de conciencia es señal de la capacidad del intelecto humano para conocer la verdad y prueba contra los escépticos que pretenden negar las capacidades humanas para conocer la verdad. La obligación radical que el hombre percibe de obedecer la ley natural, viene de que ésta ley es promulgada por el mismo Dios.[551] Sin la ley natural, como fundamento de todas las demás leyes, la obligatoriedad de éstas se derrumba. Porque, sin la ley natural, las leyes sólo pueden obligar por la fuerza coactiva que no alcanza el acto interno de la voluntad.

Hemos visto que toda inclinación natural, indica una ordenación a un determinado fin que Dios ha impreso en la misma naturaleza.[552] El hombre puede descubrir esos fines con su inteligencia y también puede descubrir que ese orden proviene de Dios como causa eficiente y final de toda esa ordenación. El carácter natural de los juicios de la inteligencia de la persona humana, en que se formula la ley, se apoyan en el objeto de la naturaleza propia y ajena. La persona humana aprehende la ley eterna de Dios que causa las ordenaciones de las inclinaciones de la naturaleza.[553] Es de este modo como Dios inscribe en la inteligencia humana la ley natural que es la expresión y promulgación de su ley eterna por el medio natural de todo conocimiento humano, que es la verdad del objeto, en que la ley eterna incide. De hecho, la naturaleza, con sus inclinaciones, tanto del propio sujeto cognoscente como las inclinaciones ajenas, es la realización objetiva de la ley eterna. Penetrando intelectualmente en la verdad objetiva de la naturaleza y de sus inclinaciones, el intelecto humano llega a posesionarse de la ordenación de los entes a su último fin y, por lo mismo, de la ley eterna de Dios, que es su causa. O, dicho de otro modo, la ley eterna de Dios establece la ordenación de las cosas a su fin, y así las cosas reflejan la ley eterna. Dios ata moralmente al hombre por la ley natural, a través de los objetos de la naturaleza, en cuyas inclinaciones la inscribe y desde donde la inteligencia humana las descifra. Aprehendiendo la verdad del ser natural, la inteligencia aprehende a la vez la ley divina inscripta en aquella verdad.[554]

Prácticamente en todas las civilizaciones existió y existe la convicción de una remuneración o castigo por parte de un Juez justo que sólo puede ser el Ser divino. De eso surgieron los sacrificios, y el refugio ante la justicia divina frente a las injusticias humanas. El hecho de que en el mundo seamos testigos de tanta

injusticia es prueba de que es necesaria la Justicia divina. Por eso cualquier persona con amor a la verdad y al bien, es testigo de la existencia de una ley natural, que lejos de satisfacer nuestras pasiones, las coarta, y lejos de fomentar nuestros instintos desordenados, los domina y los dirige exigiendo el sacrificio, el autocontrol, la renuncia a tantas cosas deleitables pero que son contra natura. Y es que la ley natural se impone a la inteligencia humana como algo que, si se niega a ver, acaba por destruirle.[555] La ley natural, es el único vínculo espiritual que es capaz de ordenar eficazmente, con verdadera obligación, la voluntad humana hacia la consecución de su último fin. Como lo hemos dicho varias veces, Dios ha establecido ab aeterno una ley moral para conducir a la persona humana a su destino definitivo y conforma a su ser espiritual y, por lo tanto, libre. El hombre no es superior a sí mismo y, en cualquier caso, puede disolver el vínculo que él mismo se impone. Pero es un hecho que, sin Dios, toda ley y toda imposición tarde o temprano se disuelve.

Por todas partes, se hace evidente al hombre la ley natural de la que además Santo Tomás distingue tres clases de preceptos[556]:

1. Las normas de primer grado, son los principios más universales y evidentes del orden moral. Entre ellos está, en primer lugar, la sindéresis o hábito de los primeros principios del orden moral: hacer el bien y evitar el mal. Son lo que en el orden especulativo corresponde a los principios de contradicción y de razón de ser. Por su amplitud, estos primeros principios del orden práctico, comprenden a todos los preceptos del orden moral.[557]

2. Las normas de segundo grado, se derivan de las de primer grado como conclusión suya inmediata. Estas normas, abarcan un sector más estrecho que las primeras, por referirse a un orden más determinado. Se trata de normas que regulan un sector más preciso del orden moral. Coinciden, en mayor o menor grado, con los mandamientos del decálogo judeocristiano, y pertenecen a la ley divina positiva y a la ley natural.[558]

3. Las normas de tercer grado, son aquellas que se derivan de las anteriores por un raciocinio no siempre expreso, pero al menos implícito, para discernir un ámbito más preciso y complejo. Se trata de una mayor particularización de la situación moral, es más complejo y preciso por lo que pierde extensión y evidencia. En algunas ocasiones no es posible tener la certeza absoluta sino sólo un juicio de probabilidad.[559]

Pero al menos en lo que se refiere a las normas de primero y segundo grado, todo hombre dotado de razón es capaz de acceder a ellas o de aprenderlas de otros. Donde puede haber ignorancia invencible, es en los preceptos de tercer grado. Pero eso no resta universalidad a la ley, puesto que los preceptos de tercer grado se deducen de los preceptos de segundo grado que, a su vez, se deducen de las inclinaciones naturales de las que provienen los preceptos de primer grado. Además, Santo Tomás considera que la ley natural tiene tres características que son: su ser universal, inmutable e indispensable.[560]

1. La ley natural moral es universal, porque es promulgada para todos los hombres con uso de razón, independientemente de los contextos históricos, lugares geográficos, etc. Cualquier hombre puede conocer, al menos, los preceptos de primer grado y, aprender o deducir, los de segundo grado.[561]

2. La ley natural moral es inmutable,[562] porque sus principios inscritos en la naturaleza humana no pueden cambiar en cuanto forman parte de la misma esencia humana. Los grandes maestros católicos San Agustín y Santo Tomás, con casi todos los autores de la escolástica, han defendido la absoluta inmutabilidad de la ley moral, al grado de que ni el mismo Dios puede cambiar o dispensar sus preceptos.[563] La ley moral natural será la misma mientras no cambie la naturaleza humana. La inmutabilidad de la ley natural emana de la misma esencia. La ley natural manda lo que es intrínsecamente bueno y necesario para que la persona alcance el fin último y prohíbe lo que se opone intrínsecamente al logro de dicho fin. Es tan inmutable como el mismo orden esencial o final de los entes. Por tanto, lo que es intrínsecamente bueno o malo lo es inmutablemente.

3. La ley natural es indispensable porque, por las razones anteriores, obliga a todo hombre con uso de razón. A diferencia de las leyes humanas, que pueden caer en desuso o ser suspendidas en un caso particular (dispensa), o bien abolidas en parte (derogación parcial) o totalmente (abrogación) por la autoridad legislativa, la ley natural, por ser ley divina, es absolutamente inmutable.[564]

De modo que, lo intrínsecamente bueno o malo está legislado necesariamente por la ley eterna y promulgado por la ley natural.

7.7

La ley natural y las leyes humanas.

Santo Tomás sostiene que la ley humana es necesaria porque es necesario mantener el orden social inmanente o terreno, y aplicar los principios de la ley natural a todas las circunstancias y casos con sanciones que garanticen el orden social y el bien común terreno. Su necesidad se debe a la dificultad para aplicar la ley natural a casos concretos y circunstancias diversas; para determinar la ley natural en todos los casos, y para poner sanciones en la vida terrena y así salvar el orden social. [565] También es necesaria para interpretar y determinar auténticamente la ley natural ya que, aunque los primeros principios universalísimos son evidentes para todos, en la medida que se van particularizando, y aplicando a casos más concretos, es necesario ir deduciendo, a partir de un raciocinio que se va oscureciendo, en la medida en que se complican las situaciones morales. [566] Y dado que no todas las personas tienen capacidad para realizar deducciones complicadas y aplicarlas a casos complicados, se hace necesaria la ley humana que explicite, para esos casos, la ley natural. En casos muy complejos, sólo una inteligencia muy penetrante e inmune de prejuicios es capaz de penetrar desde los principios más universales para llevar su luz hasta los problemas éticos más concretos y complejos. [567] Y es un hecho que en casos particulares sólo Dios puede conocer todas las circunstancias de un acto moral. Por eso la Filosofía y la Teología Moral, son capaces de juzgar objetivamente el acto humano, pero dada la limitación de la inteligencia humana para conocer a fondo todo lo que se implica en el acto, no son suficientes para juzgar a las personas que sólo Dios, en su infinita sabiduría y conocimiento perfecto de las almas y de todas las circunstancias que rodean a los actos, puede juzgar. Se trata de la aplicación de los preceptos universalísimos a casos más particularizadas, pero que permanecen en el plano especulativo-práctico y no se refieren a casos concretos. De modo que, la ley humana se requiere como continuación de la ley natural allí donde sus preceptos no llegan a legislar sobre la manera concreta de cumplir ciertas disposiciones. La ley

humana se presenta como la continuación de la ley natural divina.

Por otra parte, Santo Tomás ha sosotenido que los preceptos de la ley natural son indispensables para que la persona alcance su último fin y para asegurar la convivencia y estabilidad social en aras del bien común. Pero muchas veces la sanción eterna no es suficiente para garantizar, sino que se hace necesaria una sanción temporal impuesta por una ley humana que garantice el cumplimento de la ley natural. La ley humana también es importante porque no se limita a la consecución del último fin, sino que, en muchos casos, puede extenderse y prohibir o mandar actos que por naturaleza son indiferentes para alcanzar ese último fin, pero que son necesarios para la convivencia en determinadas situaciones o contextos muy concretos. En la ley natural, que es manifestación y promulgación de la ley divina, la obligación procede inmediatamente de la voluntad de Dios, que establece y manifiesta esa ley a sus creaturas racionales. En cambio, la ley humana, procede próximamente o inmediatamente de una autoridad humana y no de modo necesario, sino libre y, por eso, es derogable, en todo o en parte, por el legislador, y sólo mediatamente, en cuanto procede de la ley natural, goza de la autoridad divina que la robustece con la obligación de aceptarla. La ley humana cuando es legítima procede mediatamente de Dios, y toma su fuerza obligatoria de la ley natural moral que es ley divina, que le da validez y consistencia.[568]

Santo Tomás nos dice que, siendo el elemento formal la fuerza obligatoria para obedecer la ley humana, esta obligatoriedad tiene su razón suprema en el precepto de la ley natural, que es ley divina.[569] Como lo habíamos mencionado antes, para Santo Tomás, sin la ley natural la ley humana no tiene autoridad moral para imponer algo a menos que sea bajo la fuerza autoritaria. De tal manera que es necesario reconocer que toda ley humana se apoya y recibe su fuerza obligatoria de la ley natural y, si no aceptamos esto, entonces se apoyaría en una petición de principio al convertirse en una usurpación y atropello de los derechos de la persona, fundándose en la fuerza o la coacción externa. Sin la ley natural, las leyes humanas obligan más o menos en función de la coacción que pueda imponer la “autoridad” para hacerlas cumplir. Sin la fundamentación de la obligatoriedad de la ley humana en la ley divina, no hay obligación posible más que por la fuerza y, por tanto, no hay ley ni sociedad. De aquí que todos los

intentos de fundar la ley humana -con todo el orden jurídico que implica-, sin una ley natural anterior a esa, ya sea en la utilidad como lo propuso Maquiavelo; en la voluntad absoluta del soberano como lo propusieron Tomas Hobbes y Rousseau, o en la coacción de la sociedad sobre el individuo como proponía Durkheim, son radicalmente estériles y, por lo mismo, incapaces de obligar realmente; bajo esa perspectiva no hay posibilidad de la ley.[570] Para Santo Tomás, toda obligación o elemento formal de la ley humana o ley positiva le viene de la ley natural. Por eso el elemento material o el contenido de la ley humana se subordina al de la ley natural. La ley positiva humana, no puede transgredir la ley natural sin destruirse automáticamente, esto debido a que se priva de su fuente de obligación y, por tanto, se destruye a sí misma. La función de la ley positiva humana es confirmar los preceptos de la ley natural, completarlos, extenderlos, aplicarlos a casos concretos, darles sanción humana, pero nunca contradecir la ley natural, porque en ese momento esa “ley” positiva injusta se invalida a sí misma.

Pero, además, Santo Tomás nos dice que no sólo existe la ley positiva humana, sino que existe la ley positiva divina que se encuentra en la Revelación que es la Sagrada Escritura: Antiguo y Nuevo Testamento y Tradición oral. Una vez probado el hecho histórico de la Divina Revelación y de Jesucristo, todo su contenido tanto especulativo o teórico como práctico, es decir, toda su doctrina teórica y moral sobrenatural, debe ser aceptada por los bautizados en virtud de que hay que creer cuanto Dios nos enseña y obedecer cuanto Dios nos manda.[571] Pero hay que considerar que, las relaciones de la ley natural con la ley positiva, nos permiten determinar las condiciones de validez de toda ley positiva aun cuando se prescinda de la fe en la Divina Revelación.[572] Lo anterior debido a que el hombre es capaz de descubrir la ley natural con las solas fuerzas de su razón ordenada a la verdad.

No está de más insistir que, en Santo Tomás, la ley humana no debe oponerse a la ley natural ni a leyes positivas superiores. El legislador inferior no tiene facultades para actuar contra lo establecido por un legislador superior que es de quien recibe el poder legislativo, o que está sobre su autoridad y sus leyes.[573] Esto se comprende con un mínimo de sensatez. Las autoridades son jerárquicas por naturaleza y su jerarquía es del orden del ser y de la perfección, por lo

mismo, es necesaria para que no se formulen leyes contradictorias.

La ley positiva humana debe ser justa, en tres sentidos:

a) Por su fin, en cuanto debe contribuir al bien común ya que ese es el fin que confiere la ley natural a la ley positiva para poder legislar; es la misma ley natural la que confiere autoridad y manda a los súbditos a obedecer la ley positiva. La “ley” que no contribuye al bien común, en sentido estricto, no es ley puesto que va contra la justicia legal.[574]

b) Por su autor, ha de ser una autoridad naturalmente legítima, y la legitimidad en la autoridad viene de la verdad objetiva, es decir, de la misma perfección objetiva que tiene la autoridad, no de nombramientos, sino de la naturaleza misma de la autoridad. Las “leyes” que vienen de una “autoridad” ilegítima, es decir, que no va en función del bien común y de la verdad objetiva, no pueden ser ley, y además, atentan contra la justicia conmutativa por lesionar el derecho natural de toda persona de no ser coartada en su libertad por personas privadas y sin autoridad.[575]

c) Por su modo, debe ser justa, distribuyendo, proporcionalmente y subsidiariamente entre los súbditos, las obligaciones de la ley. La ley natural señala que la ley positiva debe hacerse conforme a la justicia distributiva, según las responsabilidades y el trabajo debe dividirse proporcionalmente entre los sujetos a la ley y de manera subsidiaria, es decir, según la naturaleza de cada uno y sus características individuales.[576]

d) Por último, la ley positiva, debe ser posible física y moralmente; la ley no debe ordenar cosas física o moralmente imposibles, porque en este caso se invalida a sí misma al estar fuera del ámbito de la ley natural y por lo tanto no tiene carácter obligatorio.[577]

Es muy importante que la ley cumpla con las condiciones anteriores, porque de lo contrario queda inválida y despojada de toda fuerza obligatoria y en conciencia no debe cumplirse, como cuando se ordena algo inmoral, o contrario a la ley natural, y que, por lo mismo, no sólo hay que dejar de cumplir esa ley, sino que hay obligación de resistirse a ella.[578]

Como vemos, el efecto inmediato de la ley natural y positiva es su carácter obligatorio con el que se impone a la conciencia.[579] La obligación es lo que caracteriza a la ley; y de la obligación que es el vínculo que nos une con la ley, surge el deber como una fuerza que nos exige obrar de un modo determinado. El deber afecta nuestros actos de modo que la persona humana experimenta, en su conciencia, la obligación moral en sus actos humanos libes, pero como algo que no viene de sí mismo ni de los demás. La infracción de la ley consiste en una desviación de la perfección espiritual propia de la persona humana, como una caída del plano específico, y una desviación de los fines de la naturaleza humana incluido el fin último. De aquí que la infracción de la ley cause confusión y remordimiento por faltar a los propios principios, porque su obligatoriedad viene de lo más profundo de la naturaleza que se impone como un deber lleno de contenidos. Es obvio que la imposición de esos deberes y de esas obligaciones no viene del hombre mismo, sino que ya está atado a eso independientemente de su voluntad puesto que eso depende de su propia naturaleza que ya le ha sido dada.

La ley es algo que está en nuestra naturaleza y de lo cual no podemos librarnos, por eso la ley obliga y reprende cuando se transgrede.[580] La voluntad no es la autora de la ley moral y, por eso, no puede dispensarse de la ley ni abrogarla. Nuestra voluntad recibe la ley y está unida moralmente a la ley por la obligación que radica en la misma naturaleza. De modo que, la ley natural no es autónoma, porque nuestra inteligencia la capta y la formula, pero no la crea. La inteligencia se manifiesta en la conciencia imponiéndonos la ley natural como una exigencia ontológica de un orden ya establecido que la inteligencia no hace sino comprender y expresar.[581] Es por el ser, por donde se introduce la ley en la razón humana, y lo que nos obliga es que este ser viene de una Voluntad superior, que

es la única capaz de obligarnos.

Es así como la inteligencia también nos manifiesta, que sólo Dios puede ser el legislador supremo capaz de atar indisolublemente las conciencias de las personas humanas con el vínculo de la obligación y el deber. Partiendo de los actos de la conciencia humana llegamos a Dios como Autor de la ley moral y a su obligatoriedad para gloria de Dios y para nuestra perfección y, por ende, nuestra realización plena. La norma como ley moral, se impone necesariamente y obligatoriamente a la conciencia. La obligación es, pues, una exigencia de la naturaleza humana y de su Autor. La obligación moral tiene su origen en el imperio de la ley eterna y, en última instancia, en su autor que es Dios. La causa formal de la obligación es la necesidad conocida de ejecutar u omitir la acción para evitar la disconveniencia con la ley y, por lo tanto, con Dios como fin último objetivo del hombre.

A diferencia de los animales irracionales y de los demás seres del universo que están determinados a su fin, la persona humana, fuera de su orden fisiológico, ha de ser necesitada moralmente, sin perder su libertad y esto debido a que es capaz de conocer que una acción es necesaria para lograr un determinado fin. Por eso tiene la capacidad de saber que sólo el Bien Absoluto es capaz de determinar una necesidad moral tan absoluta como la obligación. Puesto que sólo un bien Absoluto es capaz de saciar todas sus aspiraciones y, por lo tanto, la persona aspira necesariamente a ese fin. Aunque hay que tener siempre presente que el fin último de la persona humana puede considerarse objetivamente si se trata de Dios o subjetivamente si se trata de la felicidad o plenitud humana al alcanzar ese Bien. Y la obligación y el deber de buscarlo es absoluta puesto que Dios es el fin último del hombre sin el cual es imposible la felicidad plena. De aquí se sigue que la transgresión en el orden moral desagrada positivamente y se opone y ofende a la Voluntad de Dios y, por lo mismo, se trata de un mal infinito puesto que nos separa de nuestro Fin último que es nuestro Bien infinito aun cuando no estemos conscientes de que con eso perdemos nuestra felicidad.

De modo que, recogiendo lo anterior, el pecado es la oposición o la ofensa a la

Voluntad divina mientras que la obligación es la conocida relación necesaria que media entre un acto y la ofensa y oposición con el Bien infinito o voluntad divina.[582] Y esta obligación puede ser grave o leve según la materia, es decir, según si nos aleja del camino hacia Dios o si nos separa de él irremisiblemente. De aquí que el hombre, por su libre albedrío, se hace reato de culpa y reato de pena. Por eso la obligación es la necesidad absoluta de cumplir con la ley moral natural para no oponernos a Dios que constituye nuestra plenitud y perfección suprema. La obligación no quita la libertad, sino que supone la libertad psicológica para el dominio y la responsabilidad del acto humano de cumplirla. Como hemos visto, la moral natural y sobrenatural o revelada, es esencialmente dada por Dios, puesto que es Dios el autor de la norma y de Dios viene la obligación, porque lo mandado necesariamente por Dios es nuestro verdadero bien.[583]

En lo que se refiere a la sanción, esta es el premio o castigo establecido junto con la ley. Lo que se busca es la retribución debida, es decir, justa. Es un acto de justicia que exige la sanción. Al respecto dice Santo Tomás: “De las cosas naturales a las cosas humanas se deriva, que aquello que surge contra algo, reciba de éste un daño […]. De aquí el que esto suceda también entre los hombres por inclinación natural, que cada uno abata a quien se levanta contra él […]. Ahora bien: siendo el pecado un acto desordenado, es evidente que quienquiera que peca obra contra un orden; y por ello se sigue que sea abatido por el mismo orden, el cual abatimiento constituye la pena.”[584] Además, el decreto de la sanción procede de la voluntad del legislador con el fin de que se cumpla la ley, incitando a la voluntad a su cumplimiento de modo que la sanción de la ley es algo exigido y determinado por la sabiduría y la justicia del legislador, y en el caso de la ley natural se trata de la Sabiduría divina. La sanción es acto segundo, es decir, es un acto que se sigue del cumplimiento o falla en el cumplimiento de la ley. La sanción tiene el fin secundario que incluso puede ser extrínseco al sujeto al que se le aplica y, en casos extremos, en el que ya no tiene un efecto medicinal para el reo puede tenerlo, entonces, para los demás como un castigo ejemplar. Aunque pueda ser más perfecto y generoso obrar el bien por el bien, en este mundo la sanción es necesaria para mantener el orden moral. Y dado que las sanciones terrenas son insuficientes, el mismo orden moral exige una sanción perfecta que es evidente, según la naturaleza humana misma, que no se puede alcanzar aquí, y que, por lo mismo, sólo es alcanzable en la otra vida.

Es completamente evidente que a la observación del orden moral establecido por la ley natural se sigue la paz, la alegría, el amor, la salud mental y corporal… y que su inobservancia va llena de problemas como el remordimiento, el odio de los demás, la quiebra, la frustración, además de consecuencias naturales de las propias faltas de cumplimiento de la ley natural. Pero esas sanciones no son suficientes según la naturaleza humana y según la misma naturaleza de las sanciones, puesto que también es evidente que los bienes que se siguen del cumplimiento de la ley, vienen sobre gente que hace el mal y que la transgrede, y los buenos no siempre obtienen la paz, la alegría, el aprecio de los demás…. Para algunos justos esta vida es un valle de lágrimas, mientras los transgresores viven procurándose toda clase de "bienes" a costa de los demás… eso es un hecho innegable. Y por si esto fuera poco, el cumplimiento del deber impone mortificaciones muchas veces heroicas y de toda la vida, mismas que son evadidas por el egoísta o el injusto.

Por eso, otro punto importante, es el valor del dolor humano del que Dios se vale para probar y ejercitar en la virtud a las almas que ama y a las que reserva el premio para la vida inmortal, mientras que a los malos no los castiga como se merecen en este mundo y hasta muchas veces les premia por los actos buenos que hicieron y que no podrá recompensar después. De modo que, en esta vida no cabe una sanción perfecta aun cuando se premie a los buenos y se les permitan males como prueba, mientras que a los que realizan males se les den castigos por el mal que hacen y los bienes que obtienen, no siempre son premio.[585] La misma justicia divina exige todo esto porque de lo contrario los que realizan males y que a veces van acompañados de muchos bienestares quedarían impunes, y los que obran bien y que casi siempre van rodeados de sufrimientos en esta vida, quedarían siempre sin recompensa, lo cual contradice la justicia. La justicia y la sabiduría divinas exigen una sanción perfecta para buenos y para malos. La felicidad que satisface plenamente para los buenos y la pérdida de la felicidad para los que obran mal. Y estas sanciones son eternas debido a la apertura que tiene el hombre a la eternidad. Todo esto puesto que en esta vida tenemos todas las oportunidades y auxilios divinos necesarios para ordenarnos a nuestro Bien y felicidad suprema. Es el hombre el que puede apartarse o rechazar a Dios libremente y, de este modo, no le queda más que dar a Dios gloria objetiva en la Justicia divina y con la pena impuesta por sus faltas que conlleva la enemistad

con Dios, es decir, la frustración eterna.

La voluntad queda naturalmente fijada en el bien o en el mal para siempre como consecuencia de la naturaleza misma del alma humana. La felicidad exige eternidad porque el sólo temor o posibilidad de perderla acabaría con su existencia. Y aquí es preciso insistir en que, en lo que se refiere a la pena infinita, se debe a que la transgresión grave es precisamente en contra del Bien Infinito y, por lo mismo, la pena es naturalmente infinita, al menos en extensión, ya que en intensidad no sería posible por la esencial limitación de la creatura respecto al creador.[586] “Siendo Dios infinitamente grande, la injuria contra Él cometida es, en cierto modo, infinita. Por lo cual se debe al pecado una pena de algún modo infinita. Pero la pena no puede ser intensivamente infinita, porque nada creado puede ser infinito. Luego no queda sino que al pecado mortal se le deba una pena infinita en duración”.[587] Aun cuando Dios quiere que todos los hombres se salven y no se deleita en la pena, sino que la aplica por el orden que ha querido imponer a las creaturas y en el cual está el bien de toda la creación. Lo hace precisamente por el amor esencial que tiene de la verdad, del bien y de la justicia. Dios ama necesariamente la sanción perfecta y exige su observación debido a su santidad y su amor al orden y al bien. Y, por esa razón, es más perfecto el acto bueno cuando se hace por la honestidad misma del acto que cuando se hace en vista del premio y, es más perfecto aun cuando se hace por caridad, es decir, por amor a Dios sobre todas las cosas. Amar el bien sólo por el premio y evitar el mal sólo por miedo al castigo de forma que la disposición de la voluntad, si no existiera esa sanción, obraría de otro modo, es malo y es un pecado.[588]Sin embargo, cuando la voluntad busca el bien y evita el mal sin conservarle afecto, teniendo como motivo el premio y castigo eternos, es un motivo honesto, y por la debilidad humana, en muchas de las circunstancias de la vida, es hasta necesario para la gran mayoría de las personas humanas. La moral sin sanción (premio o castigo) es ineficaz porque no puede llevar a la gran mayoría de los hombres al cumplimiento de todos sus deberes y, sobretodo, porque es un hecho que, en muchas situaciones, es necesario renunciar totalmente y hasta heroicamente al mal para cumplir con la ley natural.

7.8

La ley y el derecho.

Por último, considero necesario hacer unas precisiones sobre las relaciones entre la ley y el derecho. La ley es la razón o la forma del derecho objetivo. [589] Porque el derecho objetivo, es lo que objetivamente se debe a alguien de manera justa y, por lo mismo, tiene derecho a reclamarlo subjetivamente (derecho subjetivo). El derecho es el bien que respecto de una persona es suyo y, por lo tanto, le es debido, porque el dominio del hombre sobre una cosa se funda en su propia condición de persona humana. Por eso el fundamento del derecho y de todo derecho y, por tanto, de la justicia es que el hombre es persona, es decir, un ser que domina su propio ser, que domina su pensamiento, su relación con Dios, su vida, su integridad física, etc. El hombre no es pura naturaleza sino que también es historia; se ordena a unos fines de tal forma que el dominio del hombre sobre su ser se extiende a la apertura y tensión a obtener sus fines propios. Y justo en este dominio es donde se manifiesta la multiplicidad de derechos naturales del hombre, que son expresión de ese dominio que la persona humana tiene naturalmente. [590] Y es que en el derecho o lo debido, entran los dos elementos que hemos visto en el capítulo quinto: la inclinación de la voluntad humana, ya sea la necesaria (voluntad natural) o libre (voluntad racional) y el precepto del entendimiento que penetra o envuelve dicha inclinación y la asume; mientras que la ley no es otra cosa que el precepto intelectual que entraña el derecho. [591]

Pero, además, la capacidad de dominio se extiende a aquel círculo de cosas que encuentra en el universo y que, por no ser personas, no poseen el dominio sobre su propio ser y, por tanto, quedan bajo el racional dominio del hombre para que alcancen sus fines propios y su perfección conforme a su naturaleza. La persona humana puede hacer entrar en su dominio las cosas exteriores a él. Tiene naturalmente la capacidad de apropiarse las cosas, porque tiene conciencia de

esa apropiación y, en esa capacidad de apropiarse, se funda el derecho y, por lo tanto, también se funda en esa capacidad, la justicia. Por eso la deuda o lo que le es debido a la persona se funda en su estatuto ontológico. El sujeto de derechos es la persona debido a que de su ser personal se deriva su capacidad de apropiación y el hecho de que las cosas estén repartidas. De aquí también se deriva que el mal reparto de las cosas sea también injusto. En el universo humano la fuerza o las fuerzas del universo son superadas por el dictamen racional que es lo que llamamos ley. La persona se posee y posee cosas, es consciente de eso y esa posesión engendra deuda en las demás personas. El derecho no es una fuerza sino una deuda. La deuda no se basa en la fuerza sino en el derecho. De aquí que el tirano quiera operar como si el hombre no tuviera conciencia, voluntad libre y, por tanto, derechos. La tiranía es injusta porque el tirano quiere actuar como una fuerza más de la naturaleza irracional imponiéndose por esa fuerza, y no en función del bien común que es el verdadero bien de todos y cada uno de los miembros del grupo social, sino en función de su propio egoísmo y de sus intereses subjetivos de poder a costa de pasar por encima de los derechos de los demás. El marco del derecho no es la fuerza sino las relaciones interpersonales, es decir, las relaciones de persona a persona que se reconocen como personas y como sujetos de derechos y por supuesto de deberes.[592]

En el capítulo quinto vimos que en toda naturaleza existe una inclinación necesaria a su fin. Y en el hombre tenemos el apetito natural, el apetito sensitivo y el apetito intelectual. Estos tienden necesariamente al fin porque es propio de su naturaleza y, en el caso del hombre, el objetivo es el bien de la persona humana. La voluntad se inclina naturalmente a la felicidad, pero en esta se incluyen como partes esenciales el ser y la vida, a los que inclina el apetito natural y el bienestar de las satisfacciones sensibles que son el objeto del apetito sensitivo. De tal modo que todas las inclinaciones naturales del hombre son especificadas por el bien humano integral, o por algunas partes esenciales de él y, estas se encuentran, de algún modo, integradas o englobadas en la inclinación de la voluntad como naturaleza. Porque hemos dicho que la voluntad puede apetecer de dos modos: necesario que es la voluntad natural y libre, o voluntad racional. Y esa inclinación necesaria de la voluntad a la felicidad está dirigida por el conocimiento intelectual, porque la voluntad, es un apetito elícito, es decir, precedido de conocimiento y no un apetito natural ciego. Ese conocimiento lo proporciona la sindéresis, como hábito casi innato de nuestro intelecto, en cuanto

contiene en germen los primeros principios prácticos que se derivan de hacer el bien y evitar el mal.

Con la inclinación natural y necesaria de la voluntad al bien de la persona humana en toda su integridad, y con los principios de primer orden también naturales y necesarios de nuestro entendimiento enriquecido con la sindéresis, tenemos el derecho natural. La ley natural no es más que la parte formal o la parte racional del derecho, es decir, los preceptos primeros de la sindéresis. En el derecho natural y en la ley natural, se puede distinguir la intención primera de la voluntad al bien sin más, o al bien humano en general indeterminadamente conocido, y la sindéresis que es el precepto de primer orden de la ley que consiste en hacer el bien y evitar el mal que es distinto de las intenciones posteriores de la voluntad. Pero también se advierte que las intenciones posteriores están ligadas a la primera intención de buscar el bien y evitar el mal, aunque las posteriores ya versan sobre aspectos más concretos del bien humano integral o sobre los medios para lograrlo. Esto último también está constituido por los preceptos de segundo grado que son inmediatamente deducidos del primer precepto que la sindéresis realiza espontáneamente y fácilmente. Pero hay que recordar que, además del derecho natural primario y secundario, y de la ley natural primaria y secundaria, está el derecho positivo y la ley positiva. El derecho positivo lo constituyen otras intenciones rectas de la voluntad pero que ya están lejos de las primeras, y con esas intenciones van muchos preceptos rectos de la razón práctica enriquecidos gracias a la virtud de la prudencia. Como lo vimos anteriormente, la ley positiva, está constituida por la parte formal o racional del derecho positivo y su objeto es el bien humano en alguno de sus aspectos o los medios que se requieren para alcanzar el bien humano.

Este bien humano, es particular o individual, pero también es común puesto que implica el verdadero bien de todos y cada uno de los individuos conforme a su naturaleza y, por lo tanto, el bien de la sociedad entera. Hay que añadir que este bien es material y espiritual, pero antes es espiritual porque en el hombre lo espiritual es más noble que lo material. Es pasional y racional, pero ha de ser más racional que pasional porque en el hombre es más noble naturalmente lo racional. Todo lo anterior se obtiene de una antropología correcta que reconoce que el hombre está compuesto de cuerpo y de espíritu y es una persona que se

ordena a la convivencia y al bien común que se divide en: trascendente que es Dios, o inmanente o terreno propio de la sociedad civil con las correspondientes leyes civiles. En el seno del derecho está la recta inclinación de la voluntad que se divide en inclinación natural de la voluntad humana al fin último inmanente o terreno del hombre, es decir, al bien humano en su integridad y plenitud, o también al bien común trascendente. Pero, por otro lado, está constituida por la inclinación sobreañadida a la voluntad y que constituye el hábito o virtud de la justica, que es la constante y firme voluntad de dar a cada uno lo suyo. Por eso, también podemos decir que el derecho es el objeto de la justicia.[593]

Recordemos una vez más, que la voluntad humana puede tener una doble inclinación al bien humano: una es espontánea, natural, necesaria, que corresponde a la voluntad como naturaleza o voluntad natural, y otra reflexiva y libre, que corresponde a la voluntad racional. La primera versa sobre el bien humano en general o en toda su amplitud, y también sobre el bien humano del propio sujeto, porque todo ser apetece naturalmente su bien. Mientras que la segunda inclinación de la voluntad humana o voluntad racional, tiene por objeto el bien de los demás hombres o personas, al cual no está espontáneamente ordenada la voluntad de cada uno. Y, por eso, es por lo que se requiere la virtud de la justica, como fuerza sobreañadida a la voluntad que la empuja por encima del impulso inmediato y espontáneo, hacia el bien de los demás, ya sea en común o particularmente a cada uno en función del todo.[594]Y, a esto hay que añadir que la justicia puede ser general o particular. Mientras la justicia general inclina al bien de todas las demás personas constituidas en comunidad, es decir, al bien común de todas ellas; la justicia particular inclina al bien de cada persona particular en tanto que le es debido o en la medida en que le es debido. Esta justicia particular es la que puede ser distributiva o conmutativa.

Existe, pues, una perfecta correspondencia entre el derecho natural y la ley natural y, por su parte, también entre el derecho positivo y la ley positiva. Pero no hay una perfecta correspondencia entre el derecho natural y el impulso natural de la voluntad, y el derecho positivo y el impulso sobreañadido de la justicia. No hay una justica natural como una virtud sobreañadida. Los dos elementos del derecho que son la inclinación natural de la voluntad o de la justicia, por una parte, y la ley, por otra, están íntimamente compenetrados, al

modo como lo están la materia y la forma, y, por eso se influyen mutuamente y no pueden darse el uno sin el otro. La inclinación de la voluntad es causa de la ley, pero en el orden de la causalidad material, y, por su parte la ley, es causa de la inclinación de la voluntad y de la justicia, pero en el orden de la causalidad formal. Estos elementos no pueden separarse sin que se destruyan puesto que no hay inclinación recta de la voluntad o no hay justicia sin ordenación de la razón, es decir, sin ley. Y tampoco hay verdadera ley sin inclinación recta de la voluntad, es decir, sin justicia.[595]

Capítulo VIII.

El acto humano y la libertad.

Hemos visto que en las creaturas espirituales y, en el caso concreto de la creatura racional, es un hecho que Dios ha impreso de un modo necesario e indefectible la dirección hacia su fin. Pero, también hemos visto que la persona humana cuenta con la libertad de los medios para alcanzar dicho fin. En esto se distingue el hombre de los animales irracionales, en que la naturaleza espiritual y libre ha de ser encauzada en su actividad por una ley específicamente distinta a la del mundo irracional, que, a la vez de conducirla eficazmente hacia su fin, sea compatible con la libertad. El objetivo de este capítulo es profundizar en la naturaleza del acto humano y por ende en los principios que fundamentan la libertad.

Para lograr dicho objetivo nos parece pertinente iniciar reiterando que Dios ha de conducir a la creatura racional sin anular su libertad, de tal modo que mientras los seres materiales desde los seres inorgánicos hasta los animales irracionales más complejos se determinan de una manera necesaria e indefectible conforme a las leyes físicas, mecánicas, químicas, fisiológicas y psicológicas, que les conducen espontáneamente a su fin, sin que puedan obrar de otro modo distinto al señalado por su naturaleza[596]. En el hombre, por el contrario, Dios ha puesto otra ley en la que, por un lado, el hombre obra con libertad, es decir, pudiendo obrar o no obrar, o bien obrar de modos distintos; pero que, por otro lado, tiene un fin asignado y querido por Dios que el hombre mismo puede frustrar obrando de modo contrario. Lo anterior hace que se ponga de manifiesto el problema moral que consiste en determinar cómo debe obrar o encauzar su actividad el hombre para alcanzar su fin, lo cual implica la medición de la bondad o malicia de sus actos. Se trata del problema que hemos venido presentando en otros capítulos, de la gloria formal o la gloria consciente y libre que debe la creatura

espiritual a Dios, y que determina e implica el problema moral o ético que es específicamente humano en el orden material, pero que se extiende, para ser más precisos, a la creatura inteligente en general.

Y es que del fin del hombre se deriva el problema moral, es decir, el fin de la gloria formal o inteligente y libre intentado por Dios que implica la creación de la naturaleza espiritual libre, de la cual surge el problema de la regulación de esa actividad. Por eso conociendo el fin del hombre, tanto objetivo que es Dios, como subjetivo que es la felicidad, surge el problema de los medios o de los actos humanos con que el hombre puede alcanzar el fin. En última instancia se trata del problema de la libertad o de los actos humanos en el que habremos de resolver el problema de la esencia, sentido y alcance de esos actos específicamente humanos o actos libres.

En este capítulo, el acto humano ha de considerarse en sí mismo, y en su relación de medio que se ordena al último fin que lo especifica como acto moral. Y aun cuando estos dos aspectos son inseparables y toda la constitución psicológica del acto humano está determinada por el fin último del hombre en su calidad de medio para su consecución, sin embargo, es necesario considerar el acto humano en su constitución psicológica y en su aspecto moral con todas sus causas intrínsecas y extrínsecas. Para esto es preciso observar y leer en la naturaleza de la persona humana la determinación de su fin y la libertad de sus actos para alcanzar ese fin.

8.1

El acto humano y sus principios normativos para alcanzar su fin.

Mientras el principio de algunos actos o movimientos está en el agente, o en lo que es movido, el principio de otros movimientos o actos está fuera. Cuando una piedra se mueve hacia arriba, el principio del movimiento está fuera de la piedra, pero cuando se mueve hacia abajo, el principio de la moción está en la piedra misma, en su peso que es atraído por la gravedad. De modo que las cosas que se mueven por un fin, se mueven porque conocen ese fin o porque hay algún otro ente que conoce el fin y le imprime el principio de su movimiento hacia el fin. En suma, cuando el obrar y el obrar por un fin se deben a un principio intrínseco, estos movimientos y actos se llaman voluntarios. Porque el término voluntario implica que el movimiento y el acto se deben a la propia inclinación. Por eso Santo Tomás, retoma a Aristóteles, Gregorio Niseno y el Damasceno diciendo que estos autores definen lo voluntario no sólo considerando aquello cuyo principio está dentro, sino añadiendo el elemento del conocimiento. En los actos del hombre se encuentra plenamente lo voluntario, porque él conoce perfectamente el fin de su obrar y se mueve a sí mismo. [597]

En efecto, a pesar de tantos intentos de los agnósticos para disminuir la capacidad de la inteligencia humana para conocer el orden objetivo, hemos visto que observando la naturaleza humana podemos descubrir su deber ser. La naturaleza humana nos indica el camino por el que ha de encaminarse a su fin último en las múltiples situaciones concretas que se le presentan en la vida. Aunque también hemos visto que eso no es fácil porque es necesario partir de la experiencia y del análisis profundo y metafísico de la naturaleza del hombre, en la que se encuentran los principios y el alcance de la norma moral de su vida. La naturaleza humana libre se ubica dentro de la problemática de la orientación de las creaturas hacia su fin que ilumina y que nos permite el análisis de la

naturaleza para que, al descubrir lo que la naturaleza es en sí misma, podamos descubrir el problema moral del deber ser y su solución. Ya que la norma moral no es sino la extensión de las líneas de la naturaleza para conducir, por ese camino, la actividad del hombre.[598]

La razón de ser de toda naturaleza es la expresión del fin al que se dirige, y en el caso de la naturaleza humana, con su apetito espiritual o voluntad, podemos descubrir que ésta, está determinada esencialmente hacia su último fin. De modo que, de esto podemos concluir, que la naturaleza humana específicamente considerada, como voluntad determinada esencialmente por el fin último, no es libre respecto a él; no puede moverse libremente sino en virtud y dentro de los límites del movimiento de su naturaleza que se dirige y está determinada hacia su último fin. Las dos facultades superiores de la persona humana que son la inteligencia y la voluntad no pueden conocer ninguna verdad, ni amar ningún bien, respectivamente, sino en virtud de su orientación radical e innata a la Verdad y Bien en sí que constituyen su objeto formal. De lo cual se desprende que la voluntad humana no puede querer nada sino en cuanto que está orientada esencialmente al Bien infinito, al bien en sí o felicidad. De modo que el objeto de la voluntad humana es y debe ser siempre el bien. Pero la voluntad depende de la inteligencia de tal modo que no puede tender al bien sino en cuanto se lo presenta la inteligencia que tiene como objeto formal el ser en cuanto ser y este ser, ha de conocerlo mediante la abstracción de las esencias de las cosas sensibles.[599] Por eso la voluntad no puede apetecer su objeto si no es bajo la noción universal y abstracta de bien que coincide con el ser. El objeto formal específico de la voluntad es el bien en sí, el bien en general.

Del mismo modo que la inteligencia no puede entender objeto alguno sino bajo la razón formal de ser, de ese modo, la voluntad tampoco puede apetecer cosas sino bajo la razón formal de bien. Por eso Santo Tomás compara la relación de la voluntad con el fin último que es su objeto específico para demostrar la necesidad específica de la voluntad frente a su objeto que es el bien en sí. El fin y sus primeros principios normativos tienen el mismo papel en el orden práctico que el ser y sus primeros principios especulativos en el plano del conocimiento teórico. Es un hecho que la inteligencia no puede actuar, ni conocer ni demostrar proposiciones sino en virtud de la captación inmediata, natural y necesaria del

ser y de los primeros principios a los cuales reduce y en los cuales apoya toda otra verdad. Del mismo modo, la voluntad no puede querer cosa alguna sino en virtud de su orientación natural y necesaria hacia su fin último que es el bien en sí y sus primeros principios normativos, de los cuales reciben y participan, respectivamente todos los demás bienes y los principios prácticos. Pero como sabemos, las potencias se especifican por su objeto formal,[600] y por eso la voluntad que Santo Tomás llama voluntas ut natura está especificada por el bien en sí; se dirige esencialmente a su último fin que es el bien en sí y es gracias a eso que la voluntas ut ratio puede orientarse libremente a los demás bienes que participan del bien en sí.[601] "Lo que conviene natural e inmóvilmente a alguno es necesario que sea el fundamento y principio de todas las demás cosas suyas, porque la naturaleza de una cosa es lo primero en cada uno, y todo movimiento procede de algo inmóvil"[602] y, por lo mismo, todo acto libre procede de un acto necesario.

Sin embargo, la voluntad cuando tiende a la felicidad no busca únicamente el bien en sí que es su objeto formal, sino que tiende a un bien determinado, que es su objeto propio, aunque concretamente lo desconozca; tendemos no a la felicidad sino a la felicidad en este o aquél bien concreto. Pero sólo Dios es la plenitud del bien, puesto que Dios es concretamente el Bien en sí, el Bien Absoluto y, por eso la voluntad no puede apetecer nada si no es buscando el bien en sí y su felicidad, es decir, buscando confusa e implícitamente a Dios.[603] Además, la voluntad cuenta con libertad de ejercicio por lo que puede querer o abstenerse de querer el bien en sí. Y esto sucede porque, en esta vida, el ejercicio de la inteligencia y de la voluntad no aparece como algo necesario para la consecución de la felicidad de modo que puede querer o abstenerse de querer el bien en sí. Además, hay que recordar que, respecto al Bien en sí que es Dios, no se presenta a nuestra inteligencia ostentando la encarnación de Bien que en Él se da, sino como si fuera un bien particular más entre muchos. Por eso la voluntad es libre frente a Dios conocido con un conocimiento analógico imperfecto o del que tenemos la intuición de su esencia imperfectamente por conceptos a partir de las cosas sensibles y finitas. El Bien en sí que es Dios en sí mismo no se presenta a nuestra inteligencia tal cual es. El Bien en sí que es Dios lo conocemos de un modo conceptual finito y, por eso, frente a Dios conocido de esa manera imperfecta, la voluntad lo elige o no libremente como si fuera un bien finito cualquiera. En esta vida, respecto a Dios, conocido imperfectamente, la voluntad es libre con libertad de ejercicio o de acto y con libertad de especificación o de

objeto. En esta vida la voluntad puede querer a Dios o a cualquier otro bien, incluso a un bien aparente o un bien contrario a Dios como sucede en el caso del pecado.

Pero frente a Dios aprehendido por la intuición beatífica sobrenatural, o por un conocimiento superior al de la vida terrena como puede ser un conocimiento analógico a partir de la intuición de la esencia de la propia alma espiritual que correspondería al estado de beatitud natural, la voluntad no es libre ni con libertad de especificación ni con libertad de ejercicio, de modo que ama a Dios necesariamente. Si el alma se encontrara en ese estado, tendría la posesión adecuada y perfecta del Bien en sí, infinito, con conciencia de ello. Por lo mismo vería a Dios con toda claridad realizando la plenitud del bien en sí, lo cual imposibilitaría a la voluntad para no amarle. Si Dios se presentara a la voluntad humana ostentando la encarnación de bien que en Él se da, la voluntad humana tendería a Él necesariamente. Dicho de otro modo, cuando la voluntad se encuentra claramente frente al Bien infinito, que realiza toda la extensión de su objeto formal que es el bien en sí, la voluntad humana no tiene objeto que querer fuera de Dios; no puede querer otro bien que no esté en Dios y, por lo tanto, se adhiere necesariamente a Él amándolo necesariamente en la plenitud del acto de su potencia enteramente actualizada y con la consiguiente felicidad.[604]

Por otra parte, frente a los bienes finitos, la voluntad es libre con libertad de ejercicio y de especificación; puede querer o no querer esos bienes finitos, o puede querer uno u otro o también puede rechazarlos. Porque en ninguno de estos bienes realiza plenamente el objeto formal de la voluntad, cuyo apetito está por encima; y como esos bienes son limitados, aparecen siempre impregnados de carencias de bondad, eso hace que la voluntad pueda rechazarlos. De modo que, en esta vida, la voluntad humana es libre con libertad de acto o de ejercicio que consiste en querer o no querer, respecto a todos los bienes e incluso para el bien en sí que es su último fin y felicidad. Porque Dios se presenta a la inteligencia como si fuera un bien particular más entre otros. Y en esta vida la voluntad humana es libre con libertad de objeto o de especificación que consiste en querer un objeto u otro entre varios y aun con libertad de contrariedad que consiste en amar u odiar un mismo objeto, respecto a todos los bienes determinados incluyendo a Dios. Pero no es libre respecto al bien en sí, que es su objeto

formal, ni frente al Bien en sí determinado de Dios en cuanto que ese bien en sí se encuentra implícitamente comprendido en el bien. La libertad se lleva a cabo cuando no nos referimos al bien en sí o felicidad abstractamente considerada que es el objeto formal específico de la naturaleza de la voluntad, sino que nos referimos al objeto material de la libertad que son los bienes particulares.

Respecto a todos los bienes que se presentan como medios indispensables para alcanzar el último fin o bien en sí, la voluntad humana tiende con la misma necesidad y libertad de especificación y de ejercicio respectivamente. Y por eso afirma Santo Tomás de Aquino que "hay un bien que es apetecible por sí mismo, como la felicidad que es el último fin; y a este bien se adhiere la voluntad de un modo necesario, porque por una natural necesidad todos desean ser felices. Pero otras cosas son buenas porque son apetecibles por el fin, las cuales se relacionan con el fin como las conclusiones con el principio, como es evidente por lo que dice el Filósofo en el II Phys. Si, pues, hubiese ciertos bienes, sin cuya existencia alguno no pudiese ser feliz, estos serían también apetecibles necesariamente, máxime por quien viese esa relación, y, tal vez, tales son el existir, el vivir y el entender y otros semejantes. Pero los bienes particulares sobre los cuales versan los actos humanos no son tales, ni son aprehendidos bajo esa razón, de tal manera, que sin ellos no pueda darse la felicidad, como, por ejemplo: comer este alimento o abstenerse de él: pero tienen en sí con qué mover el apetito, según el bien considerado en ellos. Y, por eso, la voluntad no es llevada por necesidad a apetecer estas cosas"[605]. Todo ser creado tiene un modo de obrar según su naturaleza, y como ella tiene un ser recibido y necesariamente determinado de modo que tiene movimiento de su forma a su plenitud, a su bien o fin último específico. En el caso de la naturaleza humana ese modo de obrar reside en el movimiento de la voluntad hacia el bien en sí o felicidad dentro del cual queda incluida toda su actividad, inclusive su actividad libre.

De tal suerte que cualquier movimiento de la voluntad se reduce o se inserta en el bien en sí o en la felicidad siendo ese el motivo por el que puede encaminarse hacia el acto, hacia un bien particular, gracias al movimiento necesario de la voluntad natural hacia el bien en sí.[606] Y como las múltiples potencias humanas están determinadas por múltiples objetos, la voluntad dirigida y en dependencia en razón de su objeto de la inteligencia, es la facultad con la que el hombre

jerarquiza para lograr un desarrollo perfecto. La voluntad comprende, en su objeto, los objetos o bienes particulares que apetece;[607] obra como naturaleza o necesariamente frente al bien en sí, y a los medios necesariamente vinculados al bien en sí,[608] y obra como apetito elícito y libremente respecto a los bienes particulares o fines intermedios, para alcanzar su felicidad de modo que el problema de la libertad es un problema que se limita a los medios y no al fin que es el bien en sí.[609]

8.2

El problema de la libertad humana.

El problema de la libertad humana es coextensivo al problema moral de hombre, ambos versan sobre el cómo deben ser los actos humanos para alcanzar el fin último o el Bien. Pero para entender a profundidad el acto humano o acto libre, es necesario determinar su esencia y de ese modo nos damos cuenta del por qué la voluntad humana es libre respecto a los fines intermedios. El acto humano libre es, ante todo, acto voluntario y, por tanto, es necesario distinguir entre voluntariedad y libertad porque el género lo constituye su ser voluntario y la diferencia específica es su ser libre, de modo que todo acto libre, es voluntario, pero no todo acto voluntario es libre, porque la voluntad está determinada frente al bien en sí, respecto al Bien Absoluto.

El acto voluntario es aquel acto que cumple con dos requisitos que son: proceder de un principio intrínseco y ser elícito, es decir, con conocimiento de un fin.[610] El acto o el movimiento debe ser realizado por el mismo operante y debe ser dirigido por el conocimiento del fin que está, de algún modo, en el mismo operante.[611] Pero a lo anterior hay que añadir, que según sea el conocimiento que ilumina y dirige el movimiento intrínseco, será el voluntario. De modo que, en el conocimiento sensitivo, aunque el fin es conocido sensiblemente, no es conocido formalmente como tal y, por eso, el movimiento se realiza gracias a una inclinación natural impresa por el Creador hacia su fin. Esta inclinación natural se determina frente a los bienes que son sus objetos correspondientes a la tendencia aun cuando el animal no vea en ellos ni la razón formal de fin, ni la relación de medio a fin entre su acto que está ya dado por la inclinación instintiva necesaria, y la consecución del objeto.

Por otra parte, en el caso del conocimiento intelectual, el fin es conocido formalmente como objeto apetecible y bueno, y ese acto apetitivo está determinado conscientemente a la consecución de un fin, conociendo la proporción de medio a fin que hay entre el acto apetitivo y el fin. De tal manera que el voluntario perfecto es este segundo acto de la voluntad espiritual, originado y dirigido por la inteligencia que contempla la razón formal de fin por su capacidad para conocer la esencia de las cosas.[612] En el acto voluntario perfecto, no sólo el movimiento procede del interior del agente que realiza la acción, sino que está orientado a un fin conocido y con un conocimiento que capta la razón misma de finalidad, de tal modo que el movimiento de la voluntad hacia ese fin, procede conscientemente buscando la razón de finalidad o bondad que en ese fin está encerrada. Como el entendimiento, se lleva a sí mismo de la potencia al acto en cuanto al conocimiento de las conclusiones, y de ese modo se mueve a sí mismo; igualmente la voluntad, por el hecho mismo de querer el fin, se mueve a sí misma a querer lo que es para el fin.[613] Mientras en el voluntario imperfecto, el apetito sensitivo tiende al fin concreto sin conocer la razón de fin en su objeto, en el voluntario perfecto, el apetito espiritual tiende al fin concreto bajo su razón de fin. Bien y fin coinciden y, por lo mismo, podemos concluir que el apetito sensitivo tiende al bien concreto, mientras que el apetito espiritual o voluntad tiende al bien en sí, en un bien concreto y sólo se dirige a los bienes particulares bajo la noción de bien en general o la razón de bien que es la bondad o la felicidad en común. Ahora bien, respecto al último fin o bien en sí, este acto voluntario perfecto es necesario, o, en otras palabras, el acto con el que los bienaventurados aman a Dios en el cielo, es voluntario y necesario a la vez.

Por último, lo que se opone a lo voluntario es la violencia que es cuando un acto es violentado por una facultad externa a él y sin cooperación intrínseca, por lo que ese acto no puede ser voluntario por no cumplir con el requisito de nacer del interior del que realiza la acción. Esta situación en la que se da una exención de necesidad por coacción, esencial a otro acto voluntario, es la que constituye el concepto de libertad de espontaneidad que poseen todos los movimientos naturales en grado ascendente de los seres inertes, vegetales, animales irracionales y el hombre. Todo esto es importante porque todos los actos voluntarios incluyendo los imperfectos que pueden ser necesarios con necesidad intrínseca como sucede en las tendencias de los animales, o bien ser acto libre, como en el caso del hombre, son siempre y esencialmente espontáneos de modo que ni Dios puede privar de eso porque el concepto de violencia es

contradictorio con el voluntario aun en el caso de tratarse de un acto necesario.[614] Pero en el caso de actos voluntarios que versan sobre bienes o fines intermedios, es libre, porque la bondad de estos bienes no agota el bien en sí que es el único que puede saciar totalmente la voluntad.

Lo que la libertad añade a la voluntariedad es la indiferencia activa con respecto al acto que procede de la voluntad. Un acto es necesario cuando procede de tal manera de su facultad, que ésta no puede obrar de otro modo.[615] Y puede haber, necesidad de coacción que, como lo hemos visto, se refiere a una imposición violenta de una causa externa, que se opone o procede contra la inclinación natural del agente y, por eso, se opone a la espontaneidad de la esencia de todo acto voluntario y de todo acto voluntario libre. Y la necesidad intrínseca que se refiere a que la voluntad está determinada en un sentido por el modo de actuar de la misma facultad encausada por su objeto, de modo que frente a él no puede obrar, pero si goza de la espontaneidad del acto voluntario, aunque se opone al concepto de libertad.

La libertad psicológica, en última instancia, es la exención de la necesidad intrínseca de la voluntad y que por lo mismo consiste en el poder de la voluntad de autodeterminarse activamente frente a un objeto, ya sea obrando o no obrando como sucede en la libertad de ejercicio o de contradicción; o bien en el sentido de determinarse entre varios objetos o hacia uno o su contrario que es la libertad de especificación o contrariedad respectivamente. La libertad es pues, el poder activo de la voluntad de obrar en un sentido o en otro o en tener el poder de abstenerse con indiferencia activa de obrar. La libertad es el dominio consciente con que la voluntad engendra su acto antes y durante su determinación. Se da el acto libre cuando ese acto no está predeterminado en la naturaleza o modo de obrar de la facultad, puesto que esta es indiferente frente a dos o más posibilidades de obrar, incluso de abstenerse de optar por algo, es decir, optar por no optar por ninguno de los bienes que en un momento determinado se le presenten. Y es así como la libertad humana difiere del operar de los seres no libres, ya que, en estos, la actividad está determinada en un sólo sentido y, por lo mismo, ante su objeto proporcionado se actualiza dirigiéndose necesariamente hacia ese objeto, sin la posibilidad de obrar de otro modo.

La libertad es, por tanto, una modalidad de la voluntad, un modo de ser de la voluntad que consiste en ser activamente indiferente frente a los bienes particulares respecto a los cuales puede autodeterminarse. Tanto en el acto necesario de la voluntad como en el acto libre, la voluntad se determina. Pero mientras frente al bien en sí la voluntad se autodetermina agotando el poder de determinación de la facultad, en el acto libre la voluntad se determina al acto con el poder de no determinarse o de determinarse de modos distintos. El acto humano es libre por su indiferencia activa que afecta a la voluntad. Tanto el acto libre como el necesario son actos de la voluntad, pero, en el libre, la voluntad se determina al acto pudiendo no determinarse o pudiendo determinarse de distintos modos, y en el acto voluntario necesario, la voluntad se determina agotando el poder de determinarse.

La libertad requiere el juicio indiferente de la inteligencia y, por eso, la libertad, aunque reside en la voluntad, reside radicalmente o tiene su raíz en la inteligencia, en el juicio indiferente de la inteligencia frente a los bienes particulares que dejan indeterminada a la voluntad para que elija. Por eso cada acto libre tiene dos momentos: uno de la voluntad y otro de la inteligencia. El movimiento libre procede de la voluntad eficientemente pero, a la vez y simultáneamente, está especificado formalmente por el juicio práctico-práctico de la inteligencia.[616] El juicio práctico-práctico o el juicio eficaz, es aquel bajo el cual la voluntad se determina aquí y ahora a elegir un determinado bien. El juicio práctico es el que ilumina a la voluntad ciega para determinarse por un objeto. Una vez que hay juicio práctico, el acto se sigue necesariamente. El acto libre, reside en la adopción del juicio práctico-práctico, por el cual determina su propia acción. Es cuando la voluntad opta por un juicio teórico-práctico que este deviene práctico-práctico o eficaz. La voluntad y el juicio práctico, que especifica la voluntad aplica la voluntad al bien determinado, por tanto, la voluntad y el juico práctico realizan el acto formal: la elección.[617]

La libertad se ejerce por la voluntad en la elección de uno u otro juico especulativamente práctico de la inteligencia. Este es el motivo por el que la raíz de la libertad está en el juicio de indiferencia de la inteligencia; en el poder que

ésta tiene ante todo bien concreto finito o al menos aprehendido finitamente, de considerarlo como un bien, pero no como el bien en sí que sacia la apetibilidad de la voluntad, y, por lo mismo, frente a estos bienes la inteligencia formula diversos juicios especulativamente prácticos sobre todos estos objetos o bienes que participan del bien pero que no agotan el bien en sí y, por lo mismo, juzga y presenta a la voluntad aspectos de bondad y de carencia de bondad mostrándolos como apetecibles y no apetecibles y otros hasta como aborrecibles. La voluntad es la que otorga eficacia a uno de estos juicios al fijarlo y hacerlo determinante de su propia determinación o elección, pero es evidente que no puede hacerlo sino bajo la dirección del mismo juicio. De modo que, la actividad de la voluntad y del intelecto se causan y determinan mutuamente en el acto libre, bajo el aspecto material y formal, respectivamente, en el juicio práctico-práctico o eficaz, que es un acto en el que intervienen la inteligencia y la voluntad conjuntamente. Se trata de un juicio intelectivo y un acto volitivo por la eficacia o determinación activa que anima al juicio intelectivo.

Por eso Santo Tomás define la libertad como “la fuerza electiva de los medios, guardando el orden al fin.”[618] Esto debido a la necesidad con la que la voluntad apetece el bien en sí o felicidad como su fin último, y que, por lo mismo, la libertad es sólo de los bienes finito o fines intermedios y reside en la elección de los medios respecto al fin último. No se trata de que a la voluntad le atraiga de la misma manera un bien que otro, o que le parezcan agradables de igual manera diversos actos, sino que se trata del poder electivo de determinación de la voluntad en un sentido o en otro. Frente a dos posibles actos, uno de apetito de un objeto opuesto a nuestras inclinaciones naturales, a nuestras pasiones, y el otro de un objeto conforme a ellas. La voluntad por ser libre, es capaz de optar por el primero y rehusar el segundo aun cuando el segundo sea más halagador.

Por otra parte no hay que valorar de menos, los obstáculos que la voluntad encuentra para ejercer la libertad en las pasiones, los vicios, el carácter, las influencias heredadas, las cuestiones sociales, etc., que dificultan el juicio indiferente de la inteligencia y la decisión libre de la voluntad y que, por lo mismo, aunque por lo general no quitan la libertad, estos muchas veces la disminuyen en algunos casos hasta el extremo de anularla completamente, trayendo esto multitud de consecuencias en cuanto a la responsabilidad moral

anulada por carecer el acto de libertad, pero con multitud de consecuencias en cuanto a la afectación que los actos de esta naturaleza acarrean en lo individual, en lo social y en todos los aspectos de la vida.

Por último es necesario resaltar, que la libertad humana está coartada y circunscrita a los dominios de la voluntad; y aunque los actos de otras facultades, imperados o dependientes de la voluntad participan de su libertad[619], existen otros actos que son los actos del hombre y que están fuera de la influencia de la voluntad.[620] La voluntad no tiene imperio sobre cosas que están por encima de su naturaleza como querer mandar que deje de latir el corazón, o que se suspendan las funciones renales, o que se suspendan los efectos corporales de haber ingerido alimentos, etc. Tampoco su poder de elección consiste esencialmente en la capacidad de elegir entre el bien y el mal, o del pecado. La posibilidad de pecar, constituye una deficiencia de la libertad, propia de la creatura que participa defectiblemente de la libertad libérrima de Dios que por ser Él mismo su Libertad, no puede pecar. El pecado es una carencia debida de perfección, una negación del ser, un no ser en el ser donde debía haber ser y no lo hay. Por lo tanto, se trata de algo que no debe ser y que sólo puede ser apetecido por la creatura por su ser contingente que incluye siempre un no ser, una limitación que le hace tender desordenadamente al no ser. Por eso Santo Tomás dice que las cosas que han salido de la nada, tienen una tendencia hacia la nada.[621]

Definitivamente el objeto de la voluntad es el bien y, por eso, el mal sólo puede ser apetecido bajo la razón de bien, o lo que se llama bien aparente, por la limitación de la inteligencia y de la voluntad humana que, en cuanto creadas por Dios, tienen un no-ser inherente a su perfección propio del ser creatura. Santo Tomás se refiere a esto diciendo: “A la esencia de la libertad no pertenece el que se encuentre indeterminadamente para el bien y para el mal; porque el mal es aprehendido como bien, ya que no hay voluntad o elección sino del bien o de lo que aparece como bien; y, por ende, donde la libertad es perfectísima, allí no puede tender al mal, porque no puede ser imperfecta. Pero es de la esencia de la libertad el poder hacer o no una acción, y esto conviene a Dios, porque puede hacer los bienes que hace, pero no puede hacer el mal.”[622]

La ignorancia provocada por la limitación de la inteligencia humana, sujeta a la materia, es de donde proviene el pecado. Aun en los casos de malicia de la voluntad, el hombre es hijo de la debilidad. La capacidad de pecar, es pues, propia de la libertad de las creaturas. Dios puede hacer impecable a una creatura espiritual o racional por la gracia, pero no puede hacerla impecable por naturaleza. Y por eso dice Santo Tomás: “A la esencia de la libertad no pertenece el que se encuentre indeterminadamente para el bien y para el mal; porque la libertad en sí está ordenada al bien, como que el bien es el objeto de la voluntad, ni tiende ella al mal sino por un defecto; porque el mal es aprehendido como bien, ya que no hay voluntad o elección sino del bien o de lo que aparece como bien; y, por ende, donde la libertad es perfectísima, allí no puede tender al mal, porque no puede ser imperfecta. Pero es de esencia, de la libertad el poder hacer o no una acción, y esto conviene a Dios; porque puede hacer los bienes que hace, pero no puede hacer el mal.”[623]

Por eso hemos dicho que el pecado siempre proviene de una radical ignorancia producto de la limitación de la inteligencia humana, sujeta en su ejercicio a la materia. El hombre tiene una gran debilidad en lo que se refiere a optar por bienes que van en contra de su verdadero bien conforme a su naturaleza. La capacidad de pecar forma parte de la esencia de la libertad creada. Esto es debido a que el fin de la persona humana es trascendente a ella misma, porque es Dios de tal suerte que la perfección del hombre consiste en dirigirse a Él y, por eso, la moralidad de su actividad libre es la relación que guardan sus actos humanos con Dios. Únicamente Dios encuentra en Sí mismo el fin perfectísimo de toda su actividad, porque en Dios, el acto se identifica esencialmente con su objeto y con su fin. Se trata del Amor identificado con la Bondad amada puesto que en Él la actividad se identifica con su norma aun en su actuar libre porque Él es la norma misma de su perfección. “Debe decirse que tanto el ángel como cualquier criatura racional, considerada en su natura, puede pecar. Si alguna se halla en el caso de no poder pecar, débelo a un don de gracia y no a condición de natura. La razón es que pecar no es más que declinar de la rectitud que el acto debe tener […] Y sólo está exento de faltar a su rectitud aquel acto cuya regla no fuera la misma potencia […]. Más sólo la Voluntad divina es la regla de su operación, por cuanto no se ordena al fin superior. Pero la voluntad de cualquier criatura no entraña en su acto la rectitud, sino en cuanto se regula por la divina Voluntad, a la que pertenece el último fin […]. Así, pues, únicamente en la Voluntad divina no cabe pecado; y puede haberlo en la de cualquier criatura según el orden de su

ser natural”.[624]

La deficiencia de la libertad de la creatura inteligente tiene como causa esencial su limitación esencial propia de su ser creatura. Por ser individuos dentro de una misma especie, las personas humanas comparten esa especie. Y por eso se hacen susceptibles de error y de pecado. Con el carácter natural de ser creatura libre, se introduce la posibilidad natural del pecado, porque del carácter espiritual que encierra la inteligencia y la voluntad, con su modalidad libre, implica la posibilidad de apartarse del Fin que está esencialmente ordenada. La posibilidad de pecar es una consecuencia que se sigue esencialmente de la libertad creada. Pero, el motivo de que Dios haya aceptado la pecabilidad esencial del hombre que se sigue de su ser personal y libre, o sea de ser una persona creada, ha sido para darse al hombre en el amor de su Encarnación, de su pasión, de su Muerte y su Resurrección.

8.3

La prueba de la libertad.

Para profundizar en la prueba de la libertad, así como el ser y los primeros principios son evidentes y, como tales, conducen a la inteligencia al asentimiento necesario, del mismo modo el último fin y los medios necesarios para su consecución mueven a la voluntad necesariamente. Y, por eso, dice Santo Tomás que así como al apartarnos más y más de los primeros principios y llegar a proposiciones cuya evidencia no aparece claramente derivada de aquellos, la inteligencia no necesita de ellos y sólo asiente con probabilidad, del mismo modo la voluntad ante medios o bienes que no aparecen necesariamente vinculados al logro del bien en sí, es decir, de la felicidad, permanece indiferente y libre. [625]

La voluntad se mueve hacia un bien previamente aprehendido por el intelecto, de tal modo que la razón de bondad del objeto hacia el cual se mueve la voluntad es la que le presenta el intelecto. Pero como el intelecto sólo presenta como necesariamente apetecible la felicidad que es el supremo bien y que se encarna en el Bien Absoluto, así como los medios necesarios para su consecución, luego entonces los bienes determinados que participan finitamente del supremo bien, los presenta como apetecibles porque son bien, pero indiferentemente en cuanto que son bienes que no llenan la capacidad apetitiva de la voluntad y que, por lo mismo, no son medios indispensables para el logro de la felicidad. Los seres finitos, son limitados y participan del bien con muchas privaciones de ser; se apetecen en lo que de bien tienen, pero no se apetecen o hasta pueden rechazarse por lo que de carencia de ser o de mal tienen.

Y, además, para alcanzar el bien en sí, la voluntad debe renunciar a otros bienes

que son incompatibles con él, de modo que la bondad limitada se presenta como apetecible libremente. Por eso hay que insistir en que como la voluntad está determinada por el Bien Absoluto o por el bien en sí que es la felicidad, queda libre frente a todos aquellos bienes que no son el Bien Absoluto y que tienen aspectos de bondad y aspectos de carencia de bondad, y entonces puede apetecerlos por lo que tienen de bien, o rechazarlos e incluso odiarlos por lo que tienen de mal absteniéndose de ellos. Todo esto es debido a que, como bienes finitos, estos no pueden colmar el apetito racional o voluntad que exige para colmarse del Bien Absoluto.

O, dicho de otro modo, la voluntad creada o finita tiene un movimiento natural incoercible al bien en sí, a la felicidad, en virtud del cual puede apetecer los bienes particulares que participan de aquél bien en sí; felicidad que sabemos sólo se encuentra en el Bien Absoluto. Pero como los entes o bienes particulares no son el Bien Absoluto, no son capaces de saciar el apetito de bien en sí que tiene la voluntad creada. Incluso Dios, que encarna el Bien Absoluto, no puede ser conocido en esta vida sino como si fuera un bien particular más entre muchos, de modo que no puede ser necesariamente amado en este mundo por nuestra voluntad. Esto se debe a la limitación de nuestro intelecto, que hace que la voluntad pueda elegirlo como un bien particular pudiendo no amarle y apartarse libremente de Él que es su último Fin.

Como lo hemos dicho, la inteligencia contempla los objetos como no necesarios para la felicidad, y los presenta a la voluntad como bienes particulares, pero incluso al bien en sí o al Bien Absoluto lo presenta como si fuera un bien más y no como el Bien Absoluto que es. La inteligencia ve que lo que ofrece a la voluntad, no está proporcionado a la tendencia volitiva y esto es debido a que la voluntad está hecha para el bien en sí o Bien Absoluto que sólo Dios puede encarnar y, por tanto, no puede ser saciada como capacidad con la posesión de bienes finitos; ni siquiera con la posesión de la suma de todos ellos. La capacidad de la voluntad va más allá de los objetos particulares y, por eso, es libre frente a los bienes particulares. La universalidad de la voluntad en cuanto a su objeto que es el Bien Absoluto o el bien en sí, sobrepasa infinitamente la bondad de los objetos singulares y, por esa razón, la voluntad se mueve hacia un bien previamente aprehendido por el intelecto, de tal modo que la razón de

bondad del objeto hacia el cual se mueve la voluntad es la que le presenta el intelecto. Pero como el intelecto sólo presenta como necesariamente apetecible la felicidad que es el supremo bien y que se encarna en el Bien Absoluto, así como los medios necesarios para su consecución, luego entonces los bienes determinados que participan finitamente del supremo bien, los presenta como apetecibles porque son bien, pero indiferentemente en cuanto que son bienes que no llenan la capacidad apetitiva de la voluntad y que, por lo mismo, no son medios indispensables para el logro de la felicidad. Los seres finitos, son limitados y participan del bien con muchas privaciones de ser; se apetecen en lo que de bien tienen, pero no se apetecen o hasta pueden rechazarse por lo que de carencia de ser o de mal tienen.

Y, además, para alcanzar el bien en sí, la voluntad debe renunciar a otros bienes que son incompatibles con él, de modo que la bondad limitada se presenta como apetecible libremente. Por eso hay que insistir en que como la voluntad está determinada por el Bien Absoluto o por el bien en sí que es la felicidad, queda libre frente a todos aquellos bienes que no son el Bien Absoluto y que tienen aspectos de bondad y aspectos de carencia de bondad, y entonces puede apetecerlos por lo que tienen de bien, o rechazarlos e incluso odiarlos por lo que tienen de mal absteniéndose de ellos. Todo esto es debido a que, como bienes finitos, estos no pueden colmar el apetito racional o voluntad que exige para colmarse del Bien Absoluto.

O, dicho de otro modo, la voluntad creada o finita tiene un movimiento natural incoercible al bien en sí, a la felicidad, en virtud del cual puede apetecer los bienes particulares que participan de aquél bien en sí; felicidad que sabemos sólo se encuentra en el Bien Absoluto. Pero como los entes o bienes particulares no son el Bien Absoluto, no son capaces de saciar el apetito de bien en sí que tiene la voluntad creada. Incluso Dios, que encarna el Bien Absoluto, no puede ser conocido en esta vida sino como si fuera un bien particular más entre muchos, de modo que no puede ser necesariamente amado en este mundo por nuestra voluntad. Esto se debe a la limitación de nuestro intelecto, que hace que la voluntad pueda elegirlo como un bien particular pudiendo no amarle y apartarse libremente de Él que es su último Fin.

Como lo hemos dicho, la inteligencia contempla los objetos como no necesarios para la felicidad, y los presenta a la voluntad como bienes particulares, pero incluso al bien en sí o al Bien Absoluto lo presenta como si fuera un bien más y no como el Bien Absoluto que es. La inteligencia ve que lo que ofrece a la voluntad, no está proporcionado a la tendencia volitiva y esto es debido a que la voluntad está hecha para el bien en sí o Bien Absoluto que sólo Dios puede encarnar y, por tanto, no puede ser saciada como capacidad con la posesión de bienes finitos; ni siquiera con la posesión de la suma de todos ellos. La capacidad de la voluntad va más allá de los objetos particulares y, por eso, es libre frente a los bienes particulares. La universalidad de la voluntad en cuanto a su objeto que es el Bien Absoluto o el bien en sí, sobrepasa infinitamente la bondad de los objetos singulares y, por esa razón, queda siempre indiferente o libre respecto a esos bienes que no son el Bien Absoluto e incluso, en esta vida, por la limitación del intelecto, el mismo Bien Absoluto puede ser elegido o rechazado como si fuera un bien particular más.[626] En otras palabras, la universalidad de la voluntad en cuanto a su objeto que es el bien en sí, el bien en general, que se encarna en el Bien Absoluto Dios, sobrepasa infinitamente la bondad de los objetos singulares o particulares y, por ello, es siempre libre respecto al bien particular.[627]

8.4

El lugar de la libertad.

En cuanto al lugar de la libertad hay que decir que es esencialmente la voluntad. Pero la raíz de la libertad es la inteligencia porque su juicio es indiferente frente al bien finito. El juicio es indiferente porque presenta el objeto como un bien con mezcla de mal y, por tanto, apetecible y rechazable bajo sus diversos aspectos. La universalidad de la voluntad en su querer, que rebasa toda participación finita del bien, nace de la universalidad de la inteligencia que hecha para la verdad en sí misma, no se satisface en el conocimiento de un objeto finito o finitamente conocido como lo es Dios en esta vida. La inteligencia aprehende constantemente nuevos objetos y en cada uno de ellos, conoce nuevos aspectos presentando a la voluntad los entes finitos como apetecibles bajo un aspecto, pero no apetecibles bajo otros aspectos.

A su vez, la inteligencia con su capacidad de conocer la verdad del ser, inhiere en la espiritualidad del alma. Lo que fija la actividad de un ser por un cauce determinado es la materia, puesto que la materia es el principio de individuación de una cosa en un determinado sujeto.[628] Por su parte, la forma es el principio de unidad específica que tiende a evadir el orden de las determinaciones individuales. A medida que un ser sobrepasa la materia, y la forma va independizándose de ésta y dominándola, la amplitud y la perfección de su actividad va siendo más grande. La gradación ontológica de los entes está determinada por la preponderancia del acto sobre la potencia y, en la medida consiguiente, del alejamiento de la forma respecto a la materia. Los grados del conocimiento corresponden al grado de inmaterialidad y alejamiento de la materia del ser cognoscente. Por eso en los seres inanimados cuya forma está totalmente vinculada a la materia, tienen un movimiento determinado, fijo y uniforme. En el ser vivo, en que la forma imprime una unidad superior a toda la

materia, el movimiento se verifica no uniformemente, sino de diversos modos, según las circunstancias, en busca del bien de todo el compuesto, y este movimiento permite la asimilación material de la forma de los otros seres. En los seres sensibles, en que la forma predomina todavía más sobre la materia y se aleja aún más de ésta, su movimiento permite la asimilación objetiva intencional de formas singulares, de otros objetos concretos, por el conocimiento y el apetito sensibles. Por último, cuando la forma llega, en la persona humana, a independizarse completamente en su ser de la materia, alcanzando la espiritualidad, logra también la inmaterialidad del movimiento y puede posesionarse de todas las formas de los seres materiales de la manera más perfecta, haciéndose o identificándose ella misma intencionalmente o inmaterialmente con el objeto, dando a esas formas un acto espiritual superior al que en sí mismas tienen y, por estas formas, puede llegar al conocimiento analógico de todo ser, aun del puramente espiritual.[629]

La espiritualidad, que es la independencia intrínseca de la forma respecto de la materia, es lo que permite que la forma o alma humana tenga la capacidad de captar toda forma identificándose con ella en la intencionalidad de sus actos, mediante la cual se ensancha con las formas ajenas.[630] De la capacidad del conocimiento universal de la inteligencia proviene la universalidad de la voluntad con la consiguiente libertad frente a los bienes finitos.[631] De modo que la raíz intrínseca de la libertad es la inteligencia y más remotamente la naturaleza espiritual del alma. Pero, además, la causa extrínseca es Dios como causa eficiente primera del mundo. Hemos venido viendo que Dios es el fin último de todas las cosas y causa de la naturaleza espiritual del hombre capaz de glorificarle formalmente con su conocimiento y con su amor. La libertad supone la universalidad de la voluntad que, a su vez, supone la universalidad del entendimiento. Ambas facultades, residen en el alma espiritual creada por Dios de tal modo que la libertad es el último fin de su glorificación formal, es decir, ser conocido y amado por otros entes. La libertad surge como consecuencia necesaria del último fin del hombre. Este fin supremo es la causa de la espiritualidad del alma humana que, a su vez, es fuente y raíz de la libertad. La última causa de la libertad, es el último fin del hombre. De esto se siguen una gran cantidad de consecuencias morales porque si la libertad tiene como finalidad alcanzar el último fin en la ordenación de la actividad humana, entonces este logro de la actividad humana debe ser la norma que regula el movimiento hacia el fin.

Sin embargo, como hemos venido viendo, la libertad en el estado actual de pecado, puede apartar al hombre de su fin en lugar de conducirle a la realización del mismo. La actividad libre que es la específicamente humana, está determinada a su último fin subjetivo que es la felicidad, pero carece de ese fin eligiendo los medios para su obtención o realización. Y como la inteligencia y la voluntad humanas están en una búsqueda constante y necesaria del último fin o bien en sí que es el bien Absoluto, que no se poseen en esta vida, por esta razón la posición de los actos hacia los bienes concretos que no son el Bien Absoluto es libre. Dios dirige la actividad de los seres creados a su último fin mediante y conforme a su naturaleza, ya que la naturaleza está determinada por el fin, como principio intrínsecamente encauzado a su ejecución. Los seres irracionales se encaminan a su fin necesariamente y conforme a su naturaleza material, mientras que el hombre se encamina a su fin conforme a su naturaleza racional, es decir, al captar las relaciones de los seres, puede medir la proporción o desproporción de los medios al fin; es capaz de orientar su actividad al fin último eligiendo y empleando los medios necesarios sin leyes necesarias incongruentes con su actividad espiritual, sino por una ley o norma comunicada a su inteligencia con la que el mismo hombre puede regular sus actos humanos en cada caso.

8.5

El problema moral.

Como hemos repetido varias veces, la voluntad humana está determinada a su fin último subjetivo o felicidad, pero no está determinada respecto a los medios o bienes particulares y concretos para alcanzar ese fin. Ayudada de la inteligencia, es preciso que descubra el camino, o la norma por donde puede ajustar sus actos humanos para alcanzar ese fin. Y en este proceso surge el problema moral que consiste en que la inteligencia descubre la norma para realizar su actividad y alcanzar el fin último, pero la voluntad tiene que decidirse a someter la libertad a las exigencias o al deber ser que le impone la norma si quiere alcanzar ese fin último.

La actividad libre del hombre tiene que encausarse para ser buena y, para esto, requiere de la norma o regla objetiva moral y de someter sus actos libres a dicha norma. El problema radica en cómo podemos aplicar la norma a cada caso particular, y esto se realiza mediante la conciencia que es el juicio práctico con el que la inteligencia determina si un acto humano concreto es bueno o malo en relación a la norma objetiva moral y determina que debe ajustar su actividad voluntaria a esa norma de la inteligencia práctica si quiere alcanzar su fin último. La necesidad física con la que las leyes naturales conducen a los seres irracionales a su fin, en el hombre está sustituida por la necesidad de ajustarse a la ley moral a la cual puede, como lo hemos dicho en repetidas ocasiones, oponerse comprometiendo la consecución de su fin último y de su suprema perfección.

En los entes irracionales, quien elige los medios es Dios mediante las inclinaciones o leyes naturales necesarias en ellas impresas. El ser racional debe

reflexionar y autodeterminarse en la elección de cada medio, mientras los seres irracionales reciben ya hechas por Dios las inclinaciones a las que tiende su naturaleza. Por eso el problema moral es exclusivo del hombre. El problema moral surge de la necesidad moral de que el hombre dirija su actividad libre a su fin. En el hombre se integran la necesidad física y la necesidad moral, las leyes de las Ciencias Naturales y las leyes de la Ética. En el hombre se da el ser y el deber ser. El hombre ha de autodeterminarse eligiendo los medios adecuados para alcanzar el bien en sí y de este modo participan de la visión y de los propósitos mismos de la Inteligencia y de la Voluntad de Dios. Cada acto libre es un paso que nos acerca o aleja del fin último en cuanto se ajusta o desvía de la norma objetiva moral que es la ley moral natural. Se trata de estarse determinando consciente y libremente hacia la conquista de la Felicidad que consiste en la posesión perfecta e interminable del Bien supremo.

Como lo vimos en los capítulos anteriores, el fin último para el que Dios ha creado al hombre es su gloria formal plena que conlleva la consiguiente felicidad del hombre. La actividad específica espiritual del hombre consiste en estar atado a una ley superior absoluta que el mismo hombre descubre, que sólo puede proceder de Dios y que le obliga a ajustarse a ellas en todos sus actos humanos libres si quiere alcanzar su felicidad y su perfecta realización.

Capítulo IX.

Fundamentos metafísicos de la relación entre el intelecto y la voluntad.

Este capítulo contiene un análisis metafísico de las relaciones entre el intelecto y la voluntad, a partir de la solución que ofrece Santo Tomás de Aquino a las propuestas intelectualistas y voluntaristas. El tema es por demás oportuno para este estudio, porque es necesario determinar el justo valor de la inteligencia y la voluntad como fundamento del discernimiento moral. En el primer capítulo vimos cómo mediante la aplicación de la doctrina del acto y la potencia descubierta por Aristóteles, y con los elementos tan importantes que para el siglo XIII había aportado el cristianismo, Santo Tomás resuelve el problema de la producción de conceptos universales en un entorno de realidades materiales concretas superando todo relativismo. Pero, aquí veremos cómo Santo Tomás logra un intelectualismo moderado, otorgando a cada facultad el valor y la preeminencia que le corresponde, evitando, no sólo el voluntarismo relativista, sino alcanzando una profundidad en el realismo metafísico única en la historia del pensamiento.

9.1

Antecedentes.

Para ilustrar este capítulo, hay que recordar que dentro de las cuestiones filosóficas y teológicas que aún buscaban solución filosófica hacia finales de la Edad Media, se encontraban temas sobre la Santísima Trinidad, la creación ex nihilo , la contingencia de los entes de la naturaleza, la acción de Dios necesaria en la actividad de los entes creados, el inicio del mundo y del hombre, la potencialidad en la actividad de las creaturas angélicas, la providencia de Dios, el hecho de un intelecto individual para cada persona creada, la libertad, la inmortalidad del alma, del estatuto ontológico de la persona, la recompensa y el castigo en el juicio personal, la composición hilemórfica en el hombre y el influjo del universo en los seres vivos corpóreos. Estas cuestiones alcanzaron una solución rigurosa y realista gracias a aportación de Santo Tomás de Aquino, que incorporó al cristianismo la doctrina del acto y la potencia descubierta por Aristóteles. Como lo mencionamos al inicio, en este capítulo nos centraremos en una sola cuestión que es la del intelecto y su relación con la voluntad, es decir, del modo como Santo Tomás de Aquino resolvió magistralmente el problema de la producción de conceptos universales en un mundo de realidades sensibles concretas, logrando una postura intelectualista moderada al relacionar la actividad del intelecto con la actividad de la voluntad. En efecto, veremos cómo Santo Tomás sostiene un intelectualismo moderado al determinar la prioridad del intelecto y de la voluntad, al otorgar su valor y su lugar ontológico a cada una de estas dos facultades.

Para el siglo XIII d.C., los seguidores de San Agustín tomaban más en cuenta a Platón que a Aristóteles, y eso traía consigo varias consecuencias como la de la prioridad de lo bueno respecto a lo verdadero; de la voluntad sobre el intelecto tanto en Dios como en los hombres.[632] El considerar más a Platón, también

repercutía en el problema de la independencia sustancial del alma con relación al cuerpo; de la pluralidad de formas sustanciales en un cuerpo; de la composición de materia y forma en las sustancias espirituales; de las rationes seminales; de la identidad sustancial del alma y de las potencias[633], así como de la producción puramente activa de las imágenes sensibles por el sujeto cognoscente con el asunto de la iluminación divina, en la explicación del conocimiento humano.[634] En esto último, San Agustín consideraba la iluminación de Dios como una luz que procede actual y directamente de Dios, en la cual y por medio de la cual vemos todo lo espiritual que es objeto de nuestro conocimiento, y sin la cual, el intelecto, no puede conocer lo espiritual.[635] Sin embargo, para el siglo XII y XIII d.C. ya había dos corrientes: La primera corriente aristotélica de influencia árabe consistía en dividir el conocimiento en dos: el de abstracción aristotélica para el mundo sensible y el de iluminación agustiniana para el mundo superior espiritual del que se obtenía directamente el conocimiento del alma e intuitivamente el de los primeros principios. Y la segunda corriente menos generalizada, más platónica y agustiniana que reducía todos los conocimientos a una iluminación divina y que tenía sólo unos cuantos más inclinados hacia Platón.

El problema era que ni la propuesta arábigo-agustiniana de la iluminación, ni la propuesta aristotélica-averroísta de un intelecto agente separado, daban elementos sólidos para resolver varias cuestiones: una era la de la división clara entre la fe y la razón; entre la Filosofía y la Teología. Otra la de considerar el alma como puramente activa negando todo influjo de lo corporal o de lo sensible sobre ella. Además del problema de identificar el alma y las potencias que Santo Tomás aclaró al presentar las categorías, predicamentos o modos de ser aplicando la división entre sustancia y accidentes y colocando las potencias o facultades como una de las especies dobles del accidente cualidad. Basta considerar el caso de San Buenaventura quien proponía una potencia sensible que inhiere directamente en el alma y no en el compuesto sustancial de cuerpo y alma.[636] Por si fuera poco, estaba presente el problema de algunos neoplatónicos plotinianos, que concibieron una materia corpórea actual en los cuerpos o de una materia espiritual-actual en cuanto portadora de las formas, en algunos casos totalmente informe y en otros parcialmente informe.

Todos estos problemas que afectaban la concepción del conocimiento y su

relación con el ser, llegaron al siglo XIII procedentes del neoplatonismo reestructurado por San Agustín y luego por la filosofía árabe. Como lo hemos dicho anteriormente, Santo Tomás resolvió magistralmente esos problemas, aplicando la doctrina del acto y la potencia que había descubierto Aristóteles en el siglo IV antes de Cristo.

9.2

Superación del dualismo entre el orden espiritual y el orden sensible.

Centrándonos en el aspecto gnoseológico, en lo que se refiere a la doctrina de la iluminación y a la doctrina del intelecto agente, Santo Tomás rechaza la postura platónica de San Agustín, afirmando que todo conocimiento espiritual y natural, en este mundo es abstraído de las cosas sensibles. [637] Interpretando a Aristóteles que había sido interpretado de muy diversas formas, desarrolla una nueva doctrina en la que parte de la afirmación de que el intelecto es como una tabla lisa. Nada hay en el intelecto que no provenga de los sentidos. [638] Santo Tomás sostiene contundentemente que el intelecto humano no tiene absolutamente ninguna idea en cuanto está en potencia de todas las formas espirituales, al igual que la materia prima está en potencia para todas las formas sensibles. [639] Santo Tomás destaca la absoluta necesidad de las imágenes para el conocimiento y para la comunicación, y el hecho de que el intelecto que no depende absolutamente de la materia en su operación, pueda verse afectado por lesiones orgánicas de los sentidos hasta anularse el pensamiento. [640] Todo esto hunde sus raíces en la unión hipostática de cuerpo y alma espiritual que implica la unión del mundo espiritual con el mundo sensible que hace que el objeto propio de la inteligencia humana sean las esencias abstraídas de las cosas sensibles.

Un asunto que Santo Tomás aclara, es el del ejemplarismo que consiste en que todo lo que existe y manifiesta alguna perfección dentro de la creación, es una imitación de las ideas eternas de Dios, y, en última instancia, de la esencia divina que es infinitamente imitable.[641] De esto deviene el orden del mundo a su fin en el que, en el orden del ser, Dios es lo primero.[642] Sin embargo, hay que aclarar, que este orden del ser, puede ser considerado desde la Física filosófica y desde la Metafísica. Cuando lo consideramos desde el ámbito de lo físico, nos enfocamos en su carácter contingente y singular, el del movimiento, del devenir según las

leyes que determinan. Observamos que dentro de lo mudable que caracteriza el orden físico, también hay algo que permanece. En este ámbito el ejemplarismo implica que los pensamientos y leyes naturales repercuten en el mundo sensible. Y cuando lo consideramos desde el ámbito metafísico, nos referimos al orden del ser, es decir, del acto de ser o de las formas de las cosas que son abstraídas por nuestro intelecto. Las ideas universales o conceptos, son una transformación intencional o inmaterial de nuestro intelecto en las esencias de las cosas, que van desde el ser trascendental hasta la naturaleza de cada cosa aunado a todo lo que está necesariamente conectado con ellas. Las esencias de las cosas sensibles son el objeto propio del intelecto humano.[643] Estas esencias son necesarias, universales e intemporales y en cuanto abstraídas, están fuera del espacio, del tiempo, de la materia y del principio de contingencia.[644] Todo conocimiento y toda ciencia humana depende de la universalidad e inmutabilidad necesaria de las esencias de las cosas porque en ella radica la evidencia inmediata e intrínseca de los primeros principios.[645] Las esencias son indispensables para demostrar la existencia de Dios y el mismo ejemplarismo. Y por todo eso, el intelecto humano ha de adecuarse a la esencia de las cosas que son su medida.[646] Sin embargo, las cosas tampoco pueden ser una norma última y suprema de la verdad, porque es necesario que estas se adecuen a las razones eternas del intelecto de Dios.[647] Las cosas imitan las razones eternas de Dios de las que reciben sus esencias, ya que las razones eternas son necesarias e inmutables y son norma de toda verdad y fuente de todo orden objetivo y subjetivo en cuanto todo está hecho a imitación de ellas.[648] De aquí que Santo Tomás haya ubicado al intelecto humano como una luz que brilla, ya que su esencia es también imagen del intelecto divino.[649] El ejemplarismo ontológico de Santo Tomás sustituye la solución al problema del conocimiento haciéndolo trascender de la actividad, al ser. Santo Tomás sustituye la luz divina platónico-agustiniana por el alma espiritual humana como imagen especial de Dios.

Ahora bien, la posibilidad y la certeza del conocimiento intelectual humano requiere dos supuestos: el intelecto y las especies inteligibles abstractas.[650] Mientras el intelecto está ordenado al conocimiento de la verdad puesto que el ser es su objeto común, las especies abstractas le ponen a disposición las esencias de las cosas sensibles que son su objeto propio. De donde se sigue que la verdad de las especies que son en realidad las cosas en el intelecto humano, es infalible al intelecto. La abstracción de las especies sensibles es infalible aun cuando en el juicio y en el raciocinio pueda fallar.[651] Pero en este último caso

tenemos la evidencia como carácter indubitable de la adecuación del intelecto humano a la cosa. La evidencia objetiva no nos deja duda de que la cosa corresponde a la idea o concepto que tenemos en el intelecto, porque el concepto no es más que la transformación que sufre el intelecto en la cosa que se encuentra en él por modo de especie.[652] Pero además, gracias a la abstracción y a la comparación del entendimiento, devienen los primeros principios que son juicios evidentes por sí mismos e indubitables sobre los que nuestro intelecto jamás puede equivocarse, porque su verdad depende de la relación óntica interna de una esencia con la otra que es inmediatamente e intrínsecamente evidente. Los primeros principios son infaliblemente seguros en cuanto imitadores de las razones o ideas divinas. Por eso de los primeros principios, el intelecto humano obtiene la más perfecta y profunda certeza en el conocimiento.[653] La certeza de verdad del conocimiento humano, depende del orden ontológico objetivo inmediatamente o mediatamente evidente y, por eso, todo conocimiento cierto debe ser contrastado con ese orden.

La propuesta de Santo Tomás no se limita a recibir la seguridad de la iluminación divina momentánea y actual que es subjetiva, sino que depende en absoluto de las esencias de las cosas gracias al ejemplarismo. La solución de Santo Tomás supera por mucho la de San Agustín, porque en ella se une el orden lógico, el orden físico y el orden metafísico. Con Santo Tomás tenemos la certeza que nos dan las proposiciones, los principios y las pruebas que son necesarias y universales desde el punto de vista lógico, en cuanto tienen su causa en la necesidad y en la inmutabilidad interna de las esencias de las cosas sensibles, y estas en el espíritu de Dios. El mundo físico creado por Dios conforme a sus ideas eternas se desarrolla y alcanza su fin en la medida en que cumple con la ley natural que es ley divina y eterna. He aquí el realismo metafísico de Santo Tomás que integra el orden físico y el metafísico al considerar el mundo sensible del que se obtienen los conceptos a partir de la abstracción de las esencias, gracias a la especie inteligible que ya está potencialmente en las imágenes sensibles.[654] En la realidad sensible cada cosa tiene su propia esencia que es necesaria e inmutable. Como lo vimos en el primer capítulo, el intelecto agente o abstractivo depura la imagen o fantasma, proporcionando una forma a la esencia abstracta, pero el proporcionar esa forma se refiere a que, la actualiza o pone en acto la especie sensible haciéndola inteligible en acto y, por tanto, elevándola a una manera de ser superior e inteligible. De ninguna manera la proporciona un nuevo contenido como pudiera

malinterpretarse en una postura de corte kantiano o idealista. Por eso dice Santo Tomás que el conocimiento sensible no es la causa total del conocimiento espiritual.[655] Pero lo que hace la diferencia es que el intelecto tampoco es la causa de la necesidad e inmutabilidad de las esencias que están objetivamente en las cosas. Como lo vimos en el primer capítulo, el descubrimiento de la especie sensible que el intelecto agente o activo depura haciéndola inteligible en acto, consiste en que la cosa conocida se encuentra formalmente, intencionalmente o inmaterialmente en el intelecto y que se imprime en el intelecto transformándolo en el concepto. Eso es lo que garantiza la objetividad que integra el mundo sensible con el inteligible, el orden lógico con el ontológico. Ese es uno de los grandes descubrimientos de Santo Tomás, que aprovecha la doctrina del acto y la potencia poniendo de relieve, como lo hizo Aristóteles, que la única fuente del conocimiento natural en el hombre es la experiencia sensible. Esta aportación consolida también, la unidad del alma y el cuerpo que se relacionan como materia y forma, como acto y potencia al afirmar que en esta vida terrena, el alma humana depende, en su actividad del cuerpo, y aunque no realice todas sus operaciones en dependencia del órgano corporal como su causa, el conocimiento humano, en este mundo, depende de la realidad sensible.[656] Santo Tomás sostiene una única forma sustancial en el compuesto hilemórfico que es acto de ser. Para Santo Tomás la materia no tiene actualidad porque es pura potencia en sí, siendo la forma el único principio vital o de ser en el hombre y en todo ente corpóreo. En lo que se refiere al intelecto, este también se encuentra en potencia frente a todas las cosas que puede conocer. Santo Tomás lleva la doctrina del acto y la potencia a un nivel muy superior al que existía hasta su época. Porque además tiene el mérito de haber llevado a un nivel muy superior, no sólo la psicología racional sino la teología natural, porque demostró una vía de acceso indirecta pero segura hacia la demostración de la existencia de Dios y del alma humana. Mediante la analogía y la doctrina del acto y la potencia pudo acceder a un conocimiento de la naturaleza divina.[657]

9.3

Relaciones sujeto-objeto.

Como hemos visto, ni las propuestas anteriores a la de Santo Tomás, ni las posteriores, han alcanzado la profundidad y precisión en este tema crucial para la Filosofía. Me atrevo a decir que ninguna de las anteriores y las posteriores resolvió realmente el problema. Nadie antes ni después de Santo Tomás pudo desarrollar la propuesta aristotélica del compuesto hilemórfico como sujeto de las potencias sensibles. Y es que, en este punto, Santo Tomás deja muy claro que, si hay distinción real en los actos del alma, estos suponen principios inmediatos realmente distintos que son las potencias o facultades. En consecuencia, el alma no puede ser principio próximo de actividad sino remoto en cuanto las potencias o facultades constituyen el principio próximo. [658] La actividad humana es accidental por lo que las potencias que son causa de esta, deben ser accidentes. De donde se sigue que si el alma es forma sustancial del cuerpo, y las potencias o facultades accidentes, el alma y las potencias no pueden identificarse sustancialmente como sucede en Dios en quien ser y actividad se identifican. [659] El alma como forma sustancial está siempre en acto y, por tanto, no está en potencia para realizar otras actividades. Las potencias o facultades pertenecen al accidente cualidad que es un accidente ontológico y que, en el orden lógico, se refiere a un accidente o predicamental propio. [660] En este ámbito, la doctrina del acto y la potencia vuelve a ser fundamental para la solución del problema de la distinción del alma y las potencias. Y a partir de esto, se une y se distingue el papel del sujeto y del objeto en el conocimiento. Las formas de las cosas abstraídas de las cosas sensibles por los sentidos externos, son ampliadas por los sentidos internos y por el intelecto, ascendiendo desde las impresiones sensibles de los sentidos externos, que son completamente singulares, hasta ser capaces de transformar el intelecto en conceptos universales. [661] Santo Tomás aclara que lo universal existe en la naturaleza potencialmente porque sólo lo concreto está en acto. El conocimiento humano está en el espíritu humano que está abierto potencialmente al infinito por estar

abierto al ser. Pero en lo que se refiere al objeto, a diferencia de Dios, el espíritu humano está en potencia pasiva frente al objeto. [662] Mientras Dios crea los objetos, el espíritu humano los recibe desde fuera. Los sentidos externos son pasivos para recibir los objetos que están fuera de la mente, pero como potencia, son potencia activa, puesto que tienen la capacidad real de conocer. Por eso podemos decir que son pasivos, pero también activos. Y esta actividad y pasividad supone que el sujeto del conocimiento sensible es el compuesto de alma y cuerpo que recibe el objeto primero en los sentidos pasivamente y elabora el conocimiento por medio de los sentidos internos y el intelecto. [663]

Por su parte, el intelecto también es pasivo respecto al objeto al entrar en contacto con él, y es activo y pasivo al mismo tiempo durante el conocimiento actual, porque en todo momento depende del objeto que es la medida del conocimiento.[664] Pero además, el hecho de que el objeto común del intelecto humano sea el ser, le hace estar abierto al infinito. Porque mientras su objeto propio son las esencias abstraídas de las cosas sensibles, su objeto común es el ser en toda su amplitud.

9.4

Relación entre el intelecto y la voluntad.

Una vez hechas estas precisiones sobre el conocimiento podemos pasar al asunto de las relaciones entre el intelecto y la voluntad. Recordemos que al principio hablábamos de la postura de los agustinianos-platónicos que anteponían la voluntad al intelecto y, por tanto, el bien sobre la verdad. Esta propuesta trajo el problema de que la Teología tomara un carácter práctico más que científico o especulativo. Bajo esta postura la Teología quedaba como una ciencia práctica. A esto se opuso Santo Tomás destacando el carácter eminentemente especulativo de la Teología. [665] Y es que si el bien se coloca por encima de la verdad, de eso se sigue que la voluntad sea superior a la inteligencia. Pero esto tiene una consecuencia teológica que consiste en que, si eso es así, la voluntad divina quedaría como principio de las esencias de las creaturas y del bien y del mal, y esto traspasado a las creaturas, se identifica con el voluntarismo. Por eso es tan importante la precisión de Santo Tomás; porque su postura no cae en el voluntarismo, pero tampoco en el intelectualismo. Santo Tomás otorga al intelecto y a la voluntad en su justo lugar. Cada una tiene primacía según el punto de vista que se considere. El entendimiento tiene una primacía simpliciter, mientras la voluntad tiene una primacía secundum quid pero no por eso menos importante.

Para lograr esto Santo Tomás une sin confundir y distingue sin dividir o separar. Así como el acto se distingue de la potencia, el alma se distingue realmente de sus potencias o facultades. Y es que las potencias se diversifican entre sí por sus objetos y por sus distintas actividades.[666] De modo que el intelecto tiene como objeto la verdad o el ser en cuanto inteligible, mientras la voluntad tiene como objeto el bien o el ser en cuanto apetecible. Y aquí es importante destacar que, aunque la verdad y el bien son propiedades trascendentales del ser, entre las que

no hay distinción real, sino sólo de razón, sí hay distinción real de potencias entre sí, porque la naturaleza del intelecto es discursiva, de donde se deducen dos aspectos distintos a considerar dentro del mismo ente.[667] El objeto se considera desde dos puntos de vista distintos y, por tanto, también los actos de la inteligencia y de la voluntad son formalmente distintos. Cuando la cosa entra en contacto con la inteligencia por modo de especie, se encuentra realmente en el intelecto intencionalmente o inmaterialmente. En este caso la cosa fuera y dentro del intelecto es la misma, pero con un distinto modo de ser. Y es que el intelecto recibe la forma de la cosa según la naturaleza espiritual del intelecto, razón por la que el lugar de la verdad y del error es siempre formalmente el intelecto y más precisamente el juicio. La cosa fuera del intelecto es siempre verdadera con una verdad óntica. El intelecto recibe la cosa pasivamente desde fuera; no se vuelca hacia ella como lo hace la voluntad.[668] La voluntad es extática sale hacia la cosa como es en sí.[669] Esta es la razón por la que mientras la verdad y el error están en el intelecto que conoce, el bien y el mal están en la cosa.[670] La voluntad no conoce nada, no ve nada.[671] Y el intelecto no apetece nada. Pero como decíamos al inicio de este párrafo, distinguir y separar no son lo mismo porque la distinción no implica necesariamente una separación de aquello que es distinto. El intelecto y la voluntad son distintos, pero ambas potencias o facultades inhieren en la misma alma espiritual. La voluntad exige el conocimiento para querer[672], pero hace pasar al intelecto de la potencia al acto.[673] Por eso el intelecto precede a la voluntad para que vea lo que ha de querer.[674] De hecho las virtudes morales son virtudes en sentido pleno porque una vez que conocen, garantizan el buen uso de la facultad. Pero antes han de conocer, porque para ser virtudes suponen la conciencia que ha de ser verdadera, es decir, juzgar conforme a la norma objetiva de moralidad que es la ley moral natural, o, en su defecto, ordenadas por la recta razón.[675] Lo que hace libre al hombre es la verdad porque la libertad tiene su raíz en la inteligencia.[676] El hombre es libre porque es racional.[677] La voluntad es la que elige, pero tiene por objeto el bien en sí, de modo que está determinada por el Bien Absoluto, y por eso es libre respecto a los bienes particulares, es decir, respecto a todos los bienes que no son el Bien Absoluto.[678]

Como lo vimos en el octavo capítulo, para Santo Tomás el acto libre es un acto que resulta del entendimiento y de la voluntad.[679] Santo Tomás da su lugar a cada una considerando que cada una es preeminente según distintos aspectos. Para esto Santo Tomás parte del principio que consiste en que toda potencia recibe de

su objeto y de su actividad lo que ella es, por lo que su preeminencia esencial depende del objeto de su actividad. Y en esto es evidente que el objeto del intelecto que es la verdad, es superior al de la voluntad que es el bien conocido por el intelecto. De hecho, tal como lo hemos venido diciendo, el objeto de la voluntad supone ontológicamente el objeto del intelecto, por lo que la voluntad depende de la verdad. Algo es más perfecto en cuanto es más simple y aquí se ve que lo verdadero es más simple que lo bueno porque lo bueno depende de la verdad.[680] Lo verdadero es a lo bueno como el acto es a la potencia. La actividad sigue al ser. El bien sólo puede ser objeto de la voluntad en cuanto es aprehendido. Es el intelecto el que presenta a la voluntad su objeto haciéndola pasar de la potencia al acto.[681] Y aquí hay que recordar que para Santo Tomás el conocimiento es la posesión actual de la forma de lo conocido en el sujeto congnoscente.[682] Por su parte, la voluntad se vuelca hacia afuera, hacia lo que está afuera de ella misma. De modo que, el conocimiento es esencialmente más perfecto porque es más perfecto poseer la cosa dentro de sí misma que buscarla fuera.[683] El bien tiene en la verdad la razón de su bondad y en este sentido la verdad, y por tanto, el intelecto es más perfecto simpliciter que la voluntad. Las potencias apetitivas siguen siempre, en oposición al apetito natural, las formas del conocimiento adquiridas.[684] El conocimiento es la actividad más noble en cuanto es fundamento para la posesión de la felicidad eterna. El mayor fin del universo es la verdad.[685] El intelecto mueve a la voluntad hacia el bien en sí, es la primera causa de la apetición de la voluntad. Santo Tomás defiende la primacía del saber divino sobre la voluntad divina.[686] Las causas ejemplares de las cosas son las ideas divinas y por eso todas las cosas se conforman a ellas.[687] Incluso lo posible y lo imposible y las acciones objetivamente buenas o malas que ni Dios puede cambiar, tienen como su última razón las ideas divinas.[688]

Como lo hemos dicho antes, el intelecto en su simple aprehensión conoce infaliblemente y sin error las esencias de las cosas que son su objeto propio. El error sólo es posible en los juicios que realiza la inteligencia al unir los conceptos.[689] En lo que se refiere a los primeros principios del orden lógico, estos son inmediatamente e intrínsecamente evidentes y gracias a esa evidencia, el intelecto humano puede sacar conclusiones verdaderas.[690] Todo el conocimiento humano verdadero tiene su fundamento último en el saber de Dios, gracias al cual es posible la ciencia humana. Todo el orden establecido, la ley divina o eterna cuando está en la mente de Dios y la ley natural cuando esa misma ley divina es descubierta en el hombre y las leyes positivas que redacta el

hombre tienen su base en la preminencia de la inteligencia sobre la voluntad.[691] Pero no sólo eso, sino que toda la vida moral depende también de la razón que juzga conforme a la ley natural moral que es el criterio objetivo de moralidad. La recta razón es la norma inmediata de los actos humanos.[692] Esta es la razón por la que, en Santo Tomás, los principios fundamentales del orden moral son definitivamente metafísicos. Santo Tomás sostiene con mucha claridad que únicamente la evidencia objetiva es por lo que el entendimiento asiente a las verdades necesarias, es decir, a aquellas verdades cuyo objeto es la ciencia. La voluntad no puede interferir en el asentimiento del entendimiento a lo que conoce por medio de la abstracción.[693] Lo que hace la voluntad es actuar sobre los actos humanos concretos en cuanto a su realización singular.

De modo que, Santo Tomás en su intelectualismo, reconoce cierta primacía de la voluntad, pero sólo secundum quid porque en el momento de apetecer algo, la voluntad es activa y capaz de impulsar otras facultades al movimiento. Pero además la voluntad puede apetecer cosas que están por encima de las capacidades de nuestro entendimiento, como es el caso de Dios, y en eso supera al entendimiento. De hecho, cuando a Santo Tomás se le pregunta qué es más perfecto amar o conocer, responde que respecto a las cosas superiores a nuestro entendimiento es más perfecto amarlas que conocerlas porque con eso se eleva nuestro espíritu a una dimensión superior.[694]

El entendimiento tiene la capacidad de conocer al alma, a sus facultades entre las que se encuentran el mismo intelecto y la voluntad, su objeto y los actos del intelecto y de la voluntad. La voluntad tiene la capacidad de apetecer lo que le presenta el entendimiento como es el intelecto mismo, el conocimiento y el objeto del intelecto que es, la verdad. Y es que el fin de la verdad es el bien común, el bien universal que se encuentra en todas las cosas que son. La voluntad mueve a las potencias a la actividad, es decir, al paso de aquello a lo que están en potencia hacia su acto propio. La voluntad tiene como fin el bien y por eso impulsa como causa eficiente, como principio de actividad a las potencias incluida la facultad de la inteligencia.[695] Por eso, en este sentido, la voluntad está por encima del intelecto, porque es la que lo mueve, es decir, en su relación con el intelecto, lo mueve. El hombre es capaz de aprender, de moverse a conocer muchas cosas, de estudiar, de investigar, etc., gracias a la fuerza de

voluntad que le impulsa a hacerlo.

La voluntad, en su relación con el intelecto, puede encontrarse con un juicio teórico, especulativo o contemplativo que se refiere a lo necesario o con juicios especulativamente-prácticos como cuando el intelecto juzga si algo es objetivamente bueno o malo, y en estos dos casos la voluntad queda inmóvil. Pero en otras ocasiones la inteligencia le presenta un juicio práctico, es decir, que apunta a lo contingente, a lo modificable que hay de cada ente, y en este caso la voluntad mueve al intelecto para que éste juzgue qué es lo que se ha de hacer aquí y ahora, es decir, en una situación concreta. Lo que conviene o no conviene. Y es que como el objeto común de la inteligencia es el ser o la verdad universal, mientras el objeto común de la voluntad es el bien universal al que está determinada. Por eso la voluntad es libre únicamente respecto a los bienes particulares y puede elegir entre unos y otros o incluso no elegir ninguno.[696] Pero para elegir entre varios bienes, lo que se llama libertad de especificación, o para optar por no elegir ninguno, lo que se llama libertad de ejercicio, la voluntad requiere necesariamente el juicio práctico del intelecto.[697] Y aquí lo más interesante radica en que el intelecto es indiferente frente a los bienes particulares pero la voluntad puede imperarlo para que busque y le presente bienes que sean convenientes para realizar actos humanos concretos.[698] De manera que la elección de la voluntad tiene al intelecto como causa formal que le propone el bien conveniente y a la voluntad como causa eficiente que mueve al intelecto a la realización del acto libre concreto. Y aquí el intelecto juzga conforme al apetito, es decir, conforme a la voluntad.[699] La bondad o maldad del acto humano dependerá de la disposición de la voluntad influenciada aunque no determinada por las pasiones y circunstancias que rodean al acto humano. De aquí que sea tan importante fomentar las virtudes y evitar los vicios, ya que mientras las virtudes pueden inducir a juicios prácticos buenos, los vicios pueden ser fuente de que se produzcan juicios prácticos que conducen al mal.[700]

En suma, en lo que se refiere a las relaciones entre el entendimiento y la voluntad, Santo Tomás es muy claro en sostener que ambas facultades tienen preeminencias según distintos órdenes: En el plano ontológico la verdad siempre está sobre el bien y, por tanto, la inteligencia sobre la voluntad. Pero en el orden de la actividad, es la voluntad la que, aunque no conoce nada, impulsa todas las

facultades del hombre, incluido el intelecto, hacia su fin en cada acto humano concreto imperando al juicio práctico del intelecto para que se realice el acto humano libre. El intelecto lleva la primacía, pero su principio de movimiento es el acto de la voluntad que lo mueve. Por eso en este sentido la voluntad tiene preeminencia sobre el juicio práctico del intelecto, de la elección, y en última instancia, del acto libre.

Capítulo X.

La conciencia moral en su relación con la moralidad del acto humano.

El capítulo anterior nos conduce a la necesidad de profundizar un poco en el tema de la conciencia moral y para eso hay que precisar que, para comprender el tema de la conciencia en general; de la conciencia moral y la relación de la conciencia moral con la moralidad del acto humano, es necesario retomar lo que son los actos humanos que son sujetos de moralidad o de calificativo moral y definir la conciencia moral, para luego irnos adentrando en su relación.

10.1

Generalidades sobre el acto humano.

En lo que se refiere a los actos humanos, en el capítulo octavo, hemos visto que el acto humano es el que realiza el hombre con una voluntad deliberada, es decir, con conocimiento y libertad. [701] De modo que los actos que realiza el hombre pueden ser meramente naturales cuando proceden de la vida vegetativo-sensitiva y en los que el hombre no tiene control como puede ser el funcionamiento metabólico de las células, la circulación sanguínea, etc., o pueden ser actos del hombre cuando no proceden de deliberación o de la voluntariedad, porque la facultad se encuentra disminuida como en caso de la psicosis, el retraso mental, los niños muy pequeños o aquellos que realizan las personas dormidas, hipnotizadas, bajo influjos de alcohol o drogas o con una distracción total. Los actos del hombre, no tienen calificativo moral, aunque puede haber responsabilidad, en algunas ocasiones, en su causa. También hay actos violentos que son realizados contra la voluntad, pero obligados por un agente exterior. Todo lo anterior confirma que los actos humanos son aquellos que realiza el hombre con plena advertencia y con plena deliberación, utilizando sus facultades superiores o espirituales que son el intelecto y la voluntad. Cuando una persona obra de esta manera entonces obra como humano y es plenamente responsable por haber sido verdaderamente dueño de sus actos. Pero, además, los actos humanos pueden ser elícitos cuando proceden directa e inmediatamente de la voluntad como amar, odiar… o bien imperados cuando son realizados por otra facultad bajo el imperio de la voluntad que se puede ordenar de dos modos que son: despóticamente sin que se pueda resistir, como cuando la voluntad ordena sentarse o pararse; o políticamente cuando tiene potestad de desobedecer como sucede con la inteligencia que puede o no poner atención aun cuando la voluntad se lo haya imperado. [702] Aquí es importante resaltar que únicamente los sentidos externos y la locomotiva son susceptibles de imperio despótico, porque los sentidos internos y el intelecto no pueden imperarse despóticamente puesto que muchas veces se niegan a obedecer a la voluntad. Los actos también pueden ser

buenos o virtuosos cuando se ajustan a la razón rectamente ordenada a la norma objetiva de moralidad que es la ley moral natural, o malos o viciosos cuando no se ajustan a la recta razón ordenada por la norma objetiva de moralidad. Aquí hay que precisar que los actos buenos pueden ser naturalmente buenos o sobrenaturalmente buenos, mientras que los actos malos siempre son naturalmente y sobrenaturalmente malos. [703] Por último, es importante considerar que los actos humanos pueden ser perfectos cuando se realizan con pleno conocimiento y con plena deliberación o pueden ser actos humanos imperfectos cuando se realizan con advertencia imperfecta o con consentimiento imperfecto, como cuando nos dejamos llevar por la ira o cuando no tenemos tiempo para deliberar. Estos últimos pueden llegar a ser inculpables o a anular la responsabilidad del acto cuando se ciega la inteligencia o cuando se trata de un movimiento primo primi o movimiento impulsivo. Sin embargo, como dijimos, pueden afectar el orden moral en su causa. En los casos en los que haya semiadvertencia o semiconsentimiento, si se lleva a cabo el acto humano y por lo tanto si son sujetos de moralidad, pero imperfectamente.

La advertencia es la percepción que tiene el entendimiento o el intelecto de la obra que se va a realizar o que ya se está realizando.[704] Como hemos dicho, esta advertencia puede ser plena si el que realiza la acción se da cuenta perfectamente, o semiplena si el que realiza la acción se da cuenta, pero sólo imperfectamente, como cuando sabemos que algo es malo, pero no sabemos en qué medida o bien cuando estamos semidormidos o no tenemos tiempo de deliberar. Para que haya responsabilidad tiene que haber advertencia de que se está realizando un acto humano psicológicamente; y advertencia moral, es decir, que ese acto humano se ordena o desordena moralmente.

Lo anterior nos conduce a concluir que la moralidad del acto es directamente proporcional al grado de advertencia con que se haya realizado el acto. Si se trata de un acto bueno a mayor advertencia mayor bondad y a menor advertencia, menor bondad. Si se trata de un acto malo, a mayor advertencia, mayor maldad y a menor advertencia, menor maldad. El peligro es que cuando se sospecha que una acción pueda ser gravemente prohibida, si se acepta voluntariamente se comete una falta grave. Y si la inadvertencia de una falta es voluntaria, entonces es culpable.

Aunque estos son los elementos más importantes, en realidad el acto humano es complejo y hay quienes han distinguido hasta cinco momentos del intelecto, en la realización de un acto humano que van desde la simple aprehensión del acto, el juicio de conveniencia, la deliberación, el juicio práctico y el uso pasivo o la ejecución del acto por el mismo entendimiento o por las facultades ejecutivas correspondientes. Sin embargo, las cuatro primeras se pueden reducir a la advertencia psicológica y moral.[705]

En lo que respecta a la voluntad Santo Tomás define el acto voluntario como el que procede de un principio intrínseco que es la voluntad, con conocimiento del fin.[706] Y, como lo acabamos de mencionar, estos actos voluntarios se dividen, ante todo en elícitos o imperados. Mientras que el acto elícito es el acto de la propia voluntad, el imperado es el que realizan otras facultades bajo el imperio de la voluntad. En relación con la advertencia y el consentimiento hay que reiterar que, se deduce que puede ser perfecto o imperfecto si se realiza con plena o semiplena advertencia y consentimiento. También es importante resaltar que no todos los actos voluntarios son libres porque respecto al fin último ésta está determinada, de modo que puede haber actos voluntarios necesarios o libres.

Aunque existen otras divisiones esas son las fundamentales en relación con la cuestión moral. Además, Antonio Royo Marín[707] recoge algunos principios que se deducen de esto y que son muy prácticos para la determinación de la moralidad de un acto:

El primero se refiere a que los actos voluntarios imperados pertenecen en mayor grado al fin que mueve a realizar la acción, que a su propia razón formal. Lo que significa que, en la virtud, en el que realiza una virtud por amor a Dios, tiene más peso moral el motivo imperante que es la causa o fin que mueve a realizar la acción que la propia virtud que es la razón formal. El que hace un acto de humildad por amor a Dios es más caritativo que humilde y el que adultera para robar es más adúltero que ladrón.

El segundo se refiere a algo que ya habíamos afirmado en este estudio y es que los actos voluntarios imperfectos nunca constituyen una falta o pecado grave y los que los realizan no son plenamente responsables.

El tercero se refiere a que todos los actos voluntarios son libres, excepto la tendencia natural de la voluntad a la felicidad en general o en común y el amor beatífico de los bienaventurados y que consiste en la posesión perfecta e interminable del Bien Absoluto que es Dios[708]. Definitivamente si reflexionamos un poco es fácil darse cuenta de que fuera de la felicidad que se encuentra en Dios, con respecto a todos los demás actos hay una indiferencia del juicio. De modo que todos los entes contingentes, que aparecen frente a la conciencia con aspectos de bondad y con carencias de bondad o en parte buenos y en parte defectuosos, no pueden determinar a la voluntad. Sólo la felicidad en general o en común aparece ante la propia conciencia como totalmente buena, sin mezcla de defecto alguno, y, por eso, la voluntad se ve necesariamente y voluntariamente atraída hacia ésta.

El cuarto se refiere a que existen otros actos que son voluntarios mixtos, es decir, que queriendo una cosa obramos otra por una razón grave. Estos casos son verdaderamente voluntarios y responsables. Por ejemplo, si un juez amenazado de muerte, da una sentencia injusta, es responsable de su obra mala, aunque con atenuantes.

El quinto es el conocido principio de doble efecto que dice que para que sea lícito realizar una acción de la que se siguen dos efectos uno bueno y otro malo, es necesario que se cumplan varias condiciones que son: que el acto sea bueno en sí mismo o al menos indiferente porque el fin nunca justifica los medios. Que el efecto inmediato o primero que se ha de producir sea el bueno y no el malo porque no se puede hacer un mal para lograr un bien. Que el fin del agente sea honesto, o sea que intente únicamente el efecto bueno y sólo permita o tolere el malo. Que haya causa proporcionada a la gravedad del daño que el efecto malo ha de producir.

10.2

La conciencia en general y la conciencia moral.

Una vez visto esto, hay que retomar el hecho de que la moralidad es la conformidad o disconformidad del acto humano con respecto a la norma objetiva de moralidad o a la recta razón; o bien, la conformidad o disconformidad del acto humano respecto al fin último. Y para esto, no bastan las normas universales, sino que es necesario que todos y cada uno de los actos humanos concretos se ordene consciente y libremente a su fin. Y en esto la conciencia moral juega un papel intelectual o cognoscitivo importante en cuanto hace referencia al conocimiento para determinar la bondad o maldad de un acto concreto. “La conciencia moral es “el sagrario del hombre, en el que está sólo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella”. [709]

Santo Tomás enseña que el término conciencia, se considera algunas veces por la cosa conocida, como cuando alguien dice lo que está en su conciencia. Pero luego añade que, hablando propiamente, el nombre de conciencia no se puede atribuir a la potencia o al hábito, sino sólo al acto: porque de ese modo concuerdan todas las cosas que se dicen de la conciencia.[710] Es así que lo que se llama conciencia psicológica o autoconciencia, nos conduce a la conciencia moral. Porque, en general, la conciencia es el autoconocimiento humano, pero la conciencia moral se refiere al conocimiento de sí de los propios actos en su ordenación con el fin último del nombre. La conciencia moral muestra al sujeto del acto que es la persona, la bondad o maldad de sus actos. La conciencia moral es el juicio que parte de los fundamentos de la norma y la lleva a cabo sobre la realidad individual y concreta del acto moral. Es un acto de la inteligencia, un juicio o dictamen de la razón práctica en el que se han aplicado los principios universales del bien a un hecho particular y concreto, que se haya realizado, se esté realizando o se vaya a realizar.[711] Es, por tanto, el juicio del entendimiento

práctico acerca de la bondad o maldad del acto. En efecto, el acto moral se presenta a la conciencia que es un juicio sobre la bondad o maldad del acto con respecto a la norma moral objetiva. La conciencia juzga si el acto se ordena o no a la norma moral y así se presenta como algo que la persona debe hacer o evitar. El acto moral tiene carácter de obligación moral porque la persona puede determinarse a realizarlo o no. El deber ineludible con el que aparece ante la conciencia la realización del acto moral o acto libre, implica el dominio activo, la libertad de realizar el acto o de no realizarlo. Sin embargo, el acto moral se presenta a la conciencia que es el criterio subjetivo de moralidad, para determinar si un acto es bueno o malo, implicando una norma objetiva, es decir, juzgando si se ajusta o no se ajusta a la norma objetiva que determina si es bueno o malo. Esta norma objetiva es suprema e inapelable por encima de las inclinaciones, gustos o preferencias subjetivas de nuestros sentidos o incluso de la voluntad. El acto humano o acto libre incluye siempre la libertad y el juicio de la conciencia sobre la conformidad o disconformidad con la norma objetiva suprema de la conducta que es la ley natural moral.

De modo que la conciencia no es una potencia sino un acto, se trata de la ciencia con otro, y como la ciencia es un acto, por eso sabemos que la conciencia es un acto; es la conclusión de un razonamiento.[712] La conciencia es importante porque para que se realice un acto libre es necesario que la conformidad o disconformidad del acto con respecto a la ley natural sea conocida en el momento de su ejecución, aunque existe una conciencia antecedente, concomitante y consiguiente, es decir, antes del acto, durante el acto y después de haber realizado el acto. De modo que, el juicio de la conciencia tiene como función propia y primaria, la de juzgar el acto concreto. Además la conciencia testifica y juzga sobre el acto realizado.[713] La conciencia no es, pues, una potencia o facultad como lo es el intelecto, tampoco es un acto como la ciencia, sino que es un acto del intelecto a través de la prudencia.[714] Es el acto por el que se aplican los principios universales de la ley a los casos particulares y concretos que hemos realizado o vamos a realizar. Por lo mismo, la conciencia no es un acto del intelecto teórico ni tampoco de la voluntad.

La voluntad únicamente desea el bien.[715] Sin embargo, para que la voluntad tienda a un objeto, no se requiere que éste sea bueno en realidad, sino que basta

que sea aprehendido como bueno.[716] Por eso, en ocasiones, puede optar por un bien aparente. Pero, además, “como para obrar bien el hombre se gobierna por una doble ciencia, universal y particular, basta que falte cualquera de ellas para que falle la rectitud de la voluntad y de la obra […] el que está dominado por la pasión no considera en particular lo que en universal ya conoce, porque la pasión impide el considerarlo.”[717] Aunque la persona tenga clara la norma universal, puede fallar en el juicio particular. Y esto sucede porque: “Quien tiene la ciencia en universal se siente impedido por la pasión para hacer su aplicación y sacar las conclusiones, y acude a otro principio universal que la misma pasión le sugiere; y mediante ella concluye. Por eso dijo el Filósofo que el silogismo del incontinente tiene cuatro proposiciones. Dos universales, una de razón –por ejemplo, que ninguna fornicación se puede cometer-, otra de la pasión – por ejemplo, que la delectación hay que seguirla-. La pasión impide que la razón siga y concluya a base de la primera, y, dominándola, le hace tomar y seguir la segunda.”[718]

10.3

Relaciones entre la conciencia moral y el acto humano.

El acto moral es el acto conforme o disconforme con la ley moral natural consciente y libremente realizado. De modo que la conciencia juzga que hay actos buenos como amar a Dios, actos malos como engañar o calumniar y actos indiferentes como levantarse, comer, caminar… Pero, en lo que se refiere a los actos indiferentes, estos sólo pueden ser indiferentes si los separamos de la persona que los realiza, porque concretamente no existen actos que no se realicen con un fin que puede ser honesto o deleitable, porque los fines útiles son en realidad medios y de este modo si el fin es honesto o inútil, es decir, si está en concordancia con la ley natural moral, el acto indiferente se individualiza como bueno y se orienta al fin último del hombre. Pero si el fin es deleitable y no se ordena a la ley natural moral o a la naturaleza humana, el acto indiferente se individualiza como malo. Por eso hay que distinguir la conciencia moral de la conciencia psicológica. Porque la conciencia moral es la regla o indicador subjetivo de la moral. Todo lo que la conciencia juzga conforme a la norma objetiva que es la ley natural, es un acto subjetivamente bueno, o al menos no es malo; y todo lo que la conciencia moral juzga en contra de la ley natural, es subjetivamente malo, aunque en sí mismo no contenga inmoralidad objetiva.

Los apetitos inferiores no se oponen al apetito espiritual y a su fin específico o único. Pero los apetitos inferiores están subordinados al apetito espiritual con su fin y contribuyen al bien del apetito espiritual en cuanto se ordenan en unidad jerárquica hacia su fin. A la conciencia compete juzgar el acto que se va a realizar aquí y ahora. Es la regla próxima y subjetiva a la que tenemos que ajustar nuestros actos. Pero también juzga actos realizados. La conciencia supone una formación de la razón para aplicar los principios a los casos particulares. No le corresponde juzgar los principios de la ley natural, sino que le

corresponde juzgar si el acto que vamos a realizar o que hemos realizado se ajusta o no a la ley natural moral. La conciencia bien formada[719], reconoce que un acto es bueno o malo moralmente si se ajusta o no se ajusta a la naturaleza del hombre, a su último fin específico. La norma moral ordena al acto a lo que debe ser para la propia perfección del hombre. La conformidad o disconformidad con la norma moral, que es el constitutivo formal del acto moral, supone el acto humano consciente y libre; porque, sin la conciencia y la libertad, sólo habría un acto materialmente bueno o malo. Es necesaria la libertad y la conciencia de la relación con la norma para la constitución del acto moral. En el orden psicológico, el acto se especifica por el objeto; la moralidad del acto humano se constituye por la relación realmente distinta del acto humano a su objeto en cuanto relacionado con la norma moral. La moralidad, que es la bondad o maldad del acto humano, no añade al acto libre una entidad realmente distinta de este, sino que desvela su entidad única en su relación con la norma objetiva. Entre el acto libre o humano y el acto moral sólo hay una distinción de razón con fundamento en la realidad. Se trata de dos aspectos reales de una misma realidad. La inteligencia es capaz de distinguir dos aspectos reales del acto apetitivo espiritual o del acto humano libre que además dan lugar a la consideración psicológica y moral del acto libre. La distinción entre libertad y conformidad o disconformidad con la norma como materia y forma del acto moral, se refieren a dos entidades metafísicas o dos aspectos conceptuales del único acto humano.[720] Hemos insistido en que la moralidad es la relación que guarda el acto humano con el fin último del hombre. Y, por eso, el acto humano o acto libre es intrínsecamente bueno, malo o indiferente según su conformidad o disconformidad con la norma de moralidad que es el orden establecido en su naturaleza para alcanzar el fin último.

La conciencia moral nos permite juzgar acerca de la conformidad o disconformidad subjetiva con la norma objetiva de moralidad. Por eso insistimos en que la conciencia moral es criterio subjetivo, pero siempre subordinado a la norma objetiva de moralidad que es necesario conocer. Así el acto es objetivamente bueno o malo aun cuando la conciencia juzgara mal, en cuyo caso, si la ignorancia fuera invenciblemente errónea, no se torna el acto malo en bueno o viceversa, sino que simplemente ante el error invencible, el sujeto no es responsable, aunque el acto malo no deje de ser malo. O incluso un acto objetivamente bueno, si la conciencia lo juzga invenciblemente equivocada como malo, esto no torna el objeto bueno en malo, pero esa conciencia errónea

que lo aconseja hace culpable a la persona si obra en sentido torcido o contrario a lo que dicta su conciencia invenciblemente equivocada. Por eso es necesario distinguir entre la bondad o maldad objetiva de un acto y luego la responsabilidad que depende de muchos factores entre los que se encuentran el grado de conocimiento culpable o inculpable de la norma objetiva, las pasiones, etc., que pueden atenuar o incluso anular la responsabilidad moral del acto.

Además, no debemos confundir la conciencia moral con la sindéresis que es el hábito de los primeros principios morales y que consiste en hacer el bien y evitar el mal, es decir, de la norma de primer grado de la ley moral natural. Mientras la sindéresis es infalible, la conciencia puede equivocarse al juzgar sobre la bondad o maldad de un acto concreto. Tampoco hay que confundir la conciencia con la Ética o Filosofía moral, que deduce de los principios las conclusiones objetivas. La conciencia es algo subjetivo que puede juzgar en conformidad o en disconformidad con respecto a la Ética. Podemos tener el caso de especialistas en Ética con una conciencia muy pobre o también personas con muy pocos conocimientos sobre los fundamentos morales, pero con una conciencia muy delicada. Otra cosa con la que no debemos confundir la conciencia es con la virtud de la prudencia, que es un hábito o una cualidad estable que perfecciona al intelecto práctico. La conciencia es un acto de la inteligencia práctica que consiste en juzgar sobre la bondad o maldad de un acto humano. Y desde luego no debemos confundir la conciencia que es el criterio subjetivo de moralidad con la ley natural moral que es la norma objetiva respecto a la cual debe juzgar la conciencia bien formada.

En efecto, el acto humano consta de tres elementos conocidos como las fuentes de la moralidad que son el objeto, el fin y la circunstancias; y un acto es moralmente bueno o malo según su objeto sea bueno o malo.[721] Esto significa que hay objetos buenos y malos en sí mismos independientemente del fin y las otras circunstancias. El objeto es el fin de la obra realizada en sí misma independientemente del fin del que realiza la acción. En el caso de las potencias o facultades, estas se especifican por sus actos, y sus actos se especifican por su objeto formal, por el término a que esencialmente tienden.[722] En el caso de los actos humanos o de la voluntad y el orden moral, sucede también que la bondad o maldad proviene principalmente del objeto. Y es por esto que la norma de

moralidad de los actos libres de la voluntad se desplaza al orden objetivo y consiste en la norma o ley de los objetos considerados no en su aspecto material, que es ontológicamente en sí mismos, sino más bien en su aspecto formal que es su relación con la naturaleza y fin del hombre, es decir, con la ley natural moral. La norma de moralidad no es la propia conciencia sino más bien ésta ha de juzgar conforme al orden objetivo que consiste en la determinación de la norma de los objetos en su aspecto formal, es decir, en cuanto son conformes o disconformes con la ley natural moral; con la naturaleza y el fin del hombre. El orden moral únicamente se realiza formalmente en la persona, pero el objeto de su acto tiene una bondad ontológica que le hace apetecible y una relación con la norma moral que lo hace moralmente bueno o malo.

La bondad o maldad del acto radica formalmente en la voluntad libre y luego esta maldad o bondad se extiende al objeto y a los actos de otras facultades por su relación con el fin último de la persona humana. Sin embargo, la bondad o malicia fundamental está en el objeto y de él se comunica al acto que lo apetece. Dice santo Tomás que “Todo objeto o fin tiene alguna bondad o malicia al menos natural; pero no implica siempre una bondad o malicia moral, que se considera con relación a la razón.”[723]

Por último, cuando nos referimos a objetos de la voluntad esto no significa una substancia o una substancia exterior a nosotros. Sino que “objetos” de la voluntad pueden ser actos de otras facultades y aun actos de la voluntad imperados por ella misma. Así, por ejemplo, si la voluntad se impera a sí misma que quiere hacer un acto de justicia, es un acto de la voluntad imperado y también es objeto que especifica el acto imperante de la misma voluntad que es “quiero”. Todo el problema de la determinación de la norma constitutiva de los actos morales se reduce al problema de la determinación de la norma objetiva de moralidad que determina la bondad o malicia del objeto en cuanto apetecible de la voluntad. Por eso la conciencia es criterio subjetivo y subordinado a la norma objetiva de moralidad y ha de formarse en el conocimiento de la ley moral natural para no perder el rumbo. La norma moral, discierne la bondad o malicia fundamental del objeto, que constituye el punto objetivo de arranque de la bondad o maldad del acto libre que lo alcanza. Una conciencia bien formada ha de ser verdadera, recta, cierta y delicada.

10.4

Tipos de conciencia moral.

En cuanto a la división de la conciencia existen varios criterios o enfoques de los cuales podemos obtener distintas subespecies. Y en este punto nos parece que Antonio Royo Marín [724] ofrece una clasificación muy completa de la mismas de las que obtuvimos la siguiente división:

1. Por razón del acto la conciencia puede ser:

1.1 Antecedente, si juzga antes del acto que se va a realizar.

1.2 Concomitante, si juzga durante la realización del acto.

1.3 Consiguiente, si juzga del acto ya realizado.

2. Por razón de conformidad con la ley:

2.1 Verdadera, si coincide objetivamente con lo que la ley natural moral ordena.

2.2 Errónea, si no coincide objetivamente con lo que la ley natural moral ordena. Puede ser invenciblemente errónea[725] y entonces es inculpable por ser recta (per accidens). Y eso se debe a que hay una ley muy superior que nos obliga a hacer siempre lo que pensamos que es obligatorio. Si la conciencia es venciblemente errónea, es obligatorio disipar el error antes de obrar.

3. Por razón de la responsabilidad:

3.1 Recta (o inculpable), si se ajusta al dictamen de la propia razón. Aunque en ocasiones puede ser errónea y en esos casos si es invenciblemente errónea es inculpable. En caso de una conciencia invenciblemente errónea, lo que obliga es la conciencia y no la ley.

3.2 Torcida (o culpable), si no se ajusta al dictamen de la propia razón. Nunca es lícito obrar con conciencia no recta o torcida.

4. Por razón del dictamen:

4.1 Preceptiva, si manda a realizar un acto.

4.2 Conciliativa, si aconseja a realizar un acto.

4.3 Permisiva, si permite realizar un acto.

4.4 Prohibitiva, si lo prohíbe.

5. Por razón del asentimiento:

5.1 Cierta, si da su dictamen con seguridad y sin miedo a equivocarse.

5.2 Dudosa, si vacila sobre la licitud o ilicitud de una acción. Nunca es lícito obrar con duda positiva, es decir, cuando hay razones graves para aceptar el acto o rechazarlo. De hecho, la conciencia dudosa no es una verdadera conciencia porque es la suspensión del juicio. En caso de duda el delito no se presume, sino que hay que probarlo.

5.3 Perpleja, si le parece que comete ilícitos en cualquier sentido que obre. Si no hay tiempo de elegir, no habrá falta en lo que se opte. Porque nadie está obligado a lo imposible, y si no hay tiempo para discernir, no puede haber libre voluntad para obrar. Sólo puede haber responsabilidad en la causa, si no hay tiempo para elegir algo que debíamos saber y por negligencia no nos preparamos cuando debimos hacerlo.

6. Por razón del modo habitual de juzgar:

6.1 Escrupulosa, si cree que hay falta donde no hay o que es grave lo que sólo es leve. Es una conciencia deformada que quita la paz. Puede ser por alteraciones psicológicas, físicas o incluso teológicas o espirituales.

6.2 Delicada, si juzga rectamente hasta los menores detalles. No es una conciencia escrupulosa ni rígida. Es una buena conciencia que llena de paz. No es una conciencia obsesiva u obsesionada.

6.3 Laxa, si se inclina a la inobservancia por motivos triviales. Se trata de una conciencia venciblemente errónea cuya culpabilidad viene de la negligencia. Esta conciencia es muy mala porque conduce a la conciencia cauterizada.

6.4 Farisaica, si hace grande lo pequeño y pequeño lo grande. Es una mezcla de conciencia escrupulosa con conciencia laxa. Se preocupa mucho por cosas que en realidad no tienen mucha importancia y no da importancia a faltas graves.

6.5 Cauterizada, si no le preocupan ni los mayores crímenes. Es la conciencia de quienes se entregan al pecado sin el más mínimo remordimiento. Es el reflejo de la degradación moral de una persona.

Como lo hemos dicho la conciencia ha de formarse para que sea una buena conciencia, es decir, una conciencia verdadera, recta, cierta y delicada. Dicha formación ha de valerse de los medios naturales como son una buena educación, la sinceridad y el estudio de nuestras obligaciones; y de medios sobrenaturales como son la oración, la práctica de las virtudes y los sacramentos.

Capítulo XI.

La vida interior cristiana.

11.1

El hombre imagen de Dios.

Una vez vistos todos estos principios y fundamentos metafísicos que subyacen a la vida moral del hombre, es natural que estos influyan en su vida interior. Este capítulo está dedicado a indagar en la vida interior cristiana en su relación con la moralidad. Y para hacerlo, es preciso recordar que el hombre ejerce un gobierno sobre las cosas del mundo, análogo al de Dios. Reina sobre las cosas del mundo ejerciendo una soberanía sobre todo lo que le rodea. Y esto se puede comprobar porque el hombre es inteligente y libre y gracias a esa inteligencia y libertad está dispuesto a la virtud y a la gracia divina. Pero más importante que todo eso, es que el hombre es consciente de su semejanza con Dios y de la semejanza del todo el universo a Dios, y eso le hace moverse y ser consciente de que debe mover todo para alcanzar a Dios. Por eso dice Santo Tomás que la imagen de Dios se encuentra en el alma humana en cuanto se dirige hacia Dios o en cuanto su naturaleza le permite dirigirse a Dios. [726] De aquí que para el cristiano sea tan importante el conocimiento que el hombre pueda alcanzar de sí mismo, incluso por encima del conocimiento del mundo exterior. [727] Porque el autoconocimiento del hombre le permite regir su conducta y alcanzar a Dios como su último fin.

Una de las cosas que Santo Tomás destaca del cristianismo es que el hombre es consciente que de entre las cosas que existen, unas están por encima de él, otras están a su nivel y otras por debajo. Y de todas estas cosas, conocer al mismo hombre le es fundamental, aunque su conocimiento no deba limitarse al conocimiento de sí mismo. Santo Tomás sabe que su conocimiento de sí mismo es importante, pero no se limita a eso porque, a diferencia de los pensadores griegos, sabe que no puede tener conocimiento verdadero sobre sí, si no conoce otra cosa más allá de sí mismo. Toda la obra de Santo Tomás manifiesta que sabe

que para conocerse hay que colocarse por debajo de lo que es superior y por arriba de lo que se es inferior. De hecho, nos dice que el hombre cristiano, ha de ser consciente de su dignidad porque si no fuera consciente de eso, caería en la bestialidad. Santo Tomás recoge el legado cristiano en el que el hombre sabe que esa grandeza y dignidad no le viene de sí mismo sino de su creador, de modo que el cristianismo lo libra de caer en la vanagloria destructiva o incluso en querer usurpar el lugar de Dios.

Con lo anterior vemos que Santo Tomás coloca al hombre entre el ángel y la bestia. Ve que el hombre sintetiza todo el cosmos porque todas las creaturas del universo se hallan de algún modo en él. Por eso dice que el hombre colinda con el mundo de los espíritus puros y el de los animales irracionales.[728] El cuerpo se ordena al alma y el alma se ordena a Dios. Sin embargo, Santo Tomás es consciente de que es muy difícil al hombre conocerse a sí mismo y conocer a Dios. Por eso se da cuenta de que el hombre cristiano es el único que sabe qué es lo que lo pone por encima de las creaturas, porque sabe de qué creador es la imagen, y por eso mismo es consciente del abismo insondable que es.

Como lo hemos visto anteriormente, una de las ventajas de Santo Tomás, es que trata el asunto del conocimiento de sí mismo, [729] superando la idea platónica de que el alma es una idea en la materia, y superando la noción aristotélica de que el alma es una forma perecedera de un compuesto. Santo Tomás, como cristiano, ve que el alma es una substancia espiritual, inmortal, dotada de una personalidad indestructible. Observa que el alma es para el hombre un sujeto activo que, sin embargo, ha de conocerse por medio de lo sensible. Es consciente de que, creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre es una substancia espiritual que tiene que expresarse cuando quiere conocerse. Santo Tomás hace la precisión de que el alma engendra su conocimiento porque su intelecto es una participación creada de la luz de Dios.

De todo esto se deduce que, al hombre cristiano, a diferencia del griego, le interesa saber el origen de la idea de lo infinito porque, a diferencia de los griegos, aún de los colosos, cuenta con la doctrina de la creación y de la imagen

divina. Y por si todo eso fuera poco, el cristiano cuenta con Jesucristo en el que ve a Dios y ve al hombre, y al verlo se da cuenta que la sabiduría consiste en conocer a Dios y conocerse a sí mismo. Por eso el cristiano comprende que el conocimiento verdadero de nosotros mismos nos conduce necesariamente a Dios como nuestro fin, dándose cuenta de que toda actividad humana ha de subordinarse Dios para vivir en sociedad con Él.

11.2

El amor cristiano fuente de vida interior.

Los griegos, principalmente los colosos Platón y Aristóteles, se percataron de que la vida humana tiene muchas exigencias que derivan de su corporeidad. Se dieron cuenta de que para luchar por ellas, el hombre tenía que colocarse él mismo como objeto de su deseo. [730] Quererse a sí mismo y luego querer todo lo demás en función del amor que se tiene de sí. El pensamiento griego fue consciente de que cada hombre busca ser feliz, pero la felicidad no es fácil de alcanzarse. Los griegos expresaron la conciencia de que el hombre busca una y otra cosa y siempre se queda con ganas de algo más. Porque todo lo que el hombre encuentra nunca es suficiente y, por eso, en esta vida, el hombre no tiene paz, porque siempre hay deseo de algo más.

Como vemos, esto que expresaron los griegos es muy importante en la vida humana, pero hay algo más que el cristianismo vino aportar a los griegos, sobre todo a los epicúreos y estóicos, y eso radica en que esa insaciabilidad se debe a su capacidad de amar algo infinito. La conciencia cristiana, se percata de que el problema del amor en el hombre, está unido al problema del conocimiento. Se trata del intelecto cuyo objeto es la verdad, y la voluntad cuyo objeto es el bien. Retomando las aportaciones de los griegos, el cristianismo se da cuenta de que el hombre busca la verdad y el bien sin saber dónde buscarlo. El hombre busca y busca en las creaturas y ahí nunca logra saciarse. Pero sabe que la saciedad sólo es posible en el amor de Dios. Y es que, a diferencia de los griegos, el cristiano sabe que el mundo es debido a un acto de amor que es la creación. Dios ha creado todo para participarle su gloria y bienaventuranza. Por eso el cristiano sabe interiormente que todo en el cristianismo tiende hacia Dios, aun lo que no tiene conciencia de ello.

Santo Tomás recoge una gran aportación del cristianismo al pensamiento griego que consiste en el hecho de que las cosas buscan su bien, pero en esa búsqueda va implícita la búsqueda de Dios, y en el caso del hombre esa búsqueda es consciente. El hombre es una participación finita del amor de Dios. Pero además el cristianismo va mucho más allá porque considera la posibilidad del hombre de equivocarse de objeto y todo lo que eso conlleva aun cuando al elegir mal también vaya implícita la búsqueda de Dios. El cristiano ve todo desde otra perspectiva porque es consciente de que sin Dios el hombre no es capaz de amar ni de buscar a Dios. Y eso lo sabe porque sabe que Dios quiere que el hombre lo busque por amor. El cristiano sabe que la creación es a la vez un acto de amor y un acto creador de amor. Sabe que Dios es la causa del amor, en que engendra el amor y lo causa en las creaturas como una imagen y semejanza de sí mismo. Porque el amor que Dios tiene de sí, lo causa en los demás entes imprimiéndoles un deseo de su propia perfección. De ese modo Dios mueve a las creaturas a amarlo y, por eso, buscar a Dios significa haberlo encontrado. De aquí que Santo Tomás nos recuerda que Dios crea el amor por el cual lo aman las creaturas.[731] Nacido del amor de Dios, el universo es movido desde dentro por Dios. El amor parte de Dios y vuelve a Dios.[732] La búsqueda de Dios es el amor de Dios en nosotros, y el amor de Dios en nosotros es nuestra participación del amor infinito por el cual Dios se ama.

La ética griega consideraba la insaciabilidad del hombre y hacía esfuerzos por que el hombre sufriera lo menos posible, pero, al final, todas las propuestas éticas griegas conllevan un fondo de resignación ante la incapacidad de poder saciar la voluntad. El hombre elige entre bienes, los que le son de mayor utilidad para estar bien. Aun Aristóteles con el desinterés que implica el amor de amistad, no acaba de salir del plano de la utilidad porque para él es necesario el amor de concupiscencia en beneficio del amor de amistad, porque lo que desea el hombre, lo desea para sí. En cambio, Santo Tomás nos hace ver que, en el cristianismo, que reconoce a Dios como Ser perfectísimo y Bien absoluto, objeto de la voluntad, irrumpe en el pensamiento la necesidad de un amor absoluto. De un objeto que no pueda quererse por otra cosa más allá de Él. El hombre cristiano desea su propio bien, pero sabe que todo amor humano es una participación análoga del amor que Dios se tiene a sí mismo. Y de esto se sigue que cuando el hombre ama las cosas y a Dios como un bien para sí, desvirtúa de alguna manera la esencia del amor. Santo Tomás nos muestra que la exigencia cristiana del amor es muy grande porque hay que amar las cosas como Dios las

ama y luego amar a Dios como fin, por ser Dios, es decir, por Él mismo como Él se ama. Pero aquí se presenta la paradoja puesto que resulta difícil que un ser finito y, por lo mismo interesado, pueda ser capaz de un amor desinteresado. Y es que se trata de una participación esencialmente interesada de un amor esencialmente desinteresado, amar a Dios como Dios se ama. Sin embargo, esto es posible sólo porque el amor de Dios está en nosotros, de lo contrario sería imposible amarlo de esa manera. Aunque haya que reconocer que, en el caso del hombre, todo amor verdadero es desinteresado, pero, al mismo tiempo recompensado. Y aún más, si es desinteresado puede ser recompensado puesto que el desinterés es su esencia misma, siendo la recompensa la dicha del amor.

De lo anterior podría objetarse que el hombre caído se prefiere a sí mismo en lugar de a Dios, porque pierde la gracia divina. Sin embargo, es un hecho que cualquier amor creado es una participación del amor increado, con el que se identifica. El asunto es que el hombre caído, debe aprender que debe amar a Dios y cómo debe amarlo, aunque, como nos ha dicho Santo Tomás, de algún modo es natural que el hombre creado por Dios, ame a Dios más que a sí mismo. Y ese amor con el que el hombre prefiere a Dios sobre todas las cosas no es la caridad, sino debe ser perfeccionado por la caridad. Santo Tomás nos dice que lo natural no es que el hombre se ame más a sí mismo que a Dios, sino que el hombre, creado por Dios, ame más a Dios que a sí mismo, y, por eso, la gracia no tiene que destruir la naturaleza que ya está ordenada al bien, sino perfeccionarla.[733] Santo Tomás deja claro que la naturaleza humana es capaz de amar a Dios con la gracia que la oriente hacia su objeto.[734] Por eso es necesario insistir en que, independientemente de la gracia, en cada cosa que el hombre ama, ama a Dios más que a sí mismo y esto sucede por la naturaleza misma de la voluntad. Y es que, como lo vimos en el capítulo quinto, si el hombre ama naturalmente su propio bien, necesariamente ama aquello sin lo cual jamás alcanzaría ese bien que le es propio. Dios es el bien universal en que todo bien particular se halla contenido y del que el hombre depende en su ser. Es por eso que naturalmente lo quiere más que a sí mismo porque es la condición y la causa necesaria de su existencia y de su realización. Pero Dios no es un todo del que el hombre forma parte. Dios es el Bien supremo, causa de todos los bienes particulares. De hecho, los bienes particulares son analogados secundarios del Bien Absoluto que les participa el ser. Por eso, Santo Tomás nos ha enseñado, que lo que ama el hombre cuando ama cualquier bien particular, es amar la semejanza que esa cosa tiene con el Bien Supremo.[735] Querer una cosa es querer

el bien que participa de Dios, es decir, querer la imagen de Dios. Y si se ama la imagen, con más razón se ama naturalmente más a aquello de lo cual es esa imagen. Por eso, hemos dicho en repetidas ocasiones que, cuando el hombre se ama rectamente a sí mismo, en el fondo ama más a Dios. Y esto se encuentra en todas las tendencias naturales del universo. Porque cuando una cosa se perfecciona alcanzando su fin o su bien natural, tiende a asemejarse más a Dios. De hecho, todo ser físico al perfeccionarse se asemeja más a Dios.[736] Pero además Santo Tomás va mucho más allá porque nos recuerda que el hombre está llamado a la visión beatífica y al alcanzarla, logra la máxima semejanza a Dios que puede alcanzar.[737]

Como vemos, Santo Tomás aclara que, en esta situación de naturaleza caída, mediante la gracia nos dirigimos a Dios logrando la semejanza con Dios y la conformidad con nuestra propia esencia afectada por el pecado. A diferencia del mundo griego, el cristiano sabe que, para que el hombre alcance toda su perfección requiere ser imagen perfecta de Dios, es decir, amor de Dios y por Dios. Y por eso el amor de sí y el amor de Dios no pueden oponerse porque son semejantes y análogos. El cristiano sabe que al amarse a sí mismo, en el fondo el hombre ama más a Dios. Todo esto no pudo ser visto por los griegos. Por eso resulta tan valiosa la aportación del cristianismo que nos hace ver Santo Tomás, porque con la visión griega del amor, el hombre no puede más que resignarse a la frustración.

11.3

La vida moral interior.

Santo Tomás nos recuerda que, a diferencia de los griegos y de los modernos, el cristiano considera que Dios es el ser creador, conservador y providente, que todo lo sabe porque todo es hecho por Él. Nada subsiste sin Él y nada se le escapa. Dios conoce los secretos de los pensamientos de cada hombre, [738] de modo que sus juicios son justos porque conoce lo que hay en el interior de los hombres. De lo anterior se sigue que, para el cristiano, antes que el acto exterior, ya se realizó el acto moral en el interior de la persona. Todo consentimiento interior es un acto que queda a la vista de Dios de la misma manera que el acto exterior queda a la vista de los hombres. El cristiano es consciente de que lo que para los hombres no cuenta, porque no son actos exteriores, es muy importante para Dios que ve el interior del hombre. El bien o el mal se ejecuta en el interior, antes de las acciones y de las palabras, porque todo lo que el hombre hace viene del corazón. [739] De modo que no sólo nuestros actos sino también nuestros pensamientos están a la vista de Dios. [740] Antes que los actos y las palabras está el pensamiento como inicio y fundamento del acto bueno y del pecado. Es así que el acto moral, que es opaco aun para el que lo realiza, es totalmente luminoso para Dios. Por eso Santo Tomás nos dice que Dios ve la intención que es el movimiento de la voluntad que tiende hacia su fin. [741] El intelecto ilumina a la voluntad de modo que en la voluntad se produce la intención del fin que es la causa y el origen de la elección de los medios. Por eso Santo Tomás resalta que el fin es la fuente principal del acto humano, puesto que mueve toda la acción al punto de que, si la intención o el fin es malo, todo lo que se haga para alcanzarlo será malo porque se hace para el mal. [742] Sin embargo, nos dice que cuando los medios son malos, si el fin es bueno, aunque el fin nunca hace buenos los medios, atenúa su maldad. [743]

Como lo hemos visto en otros capítulos, en Santo Tomás el consentimiento interno tiene una importancia preponderante sobre el acto. Nos aclara que para el cristiano una cosa es pecar y otra realizar el pecado externamente. A Dios le interesa el ánimo con el que hacemos las cosas según nuestra intención. Lo más importante es el espíritu que anima al hombre a hacer las cosas que se funda en una ley divina que es la norma suprema de las intenciones y de las acciones. De aquí que tome un valor muy grande la conciencia por la que aplicamos el conocimiento racional a nuestra conducta para juzgarla. A veces juzgamos antes del acto, otras durante el acto y otras después del acto. Pero cuando juzgamos porque vamos a realizar un acto atendemos a la intención del mismo. La conciencia aplica los principios para juzgar la adecuación de la acción a realizar con el dictamen de la conciencia, y si se equivoca el acto es malo. Pero es muy importante destacar aquí, que la conciencia debe comparar su juicio con la ley moral natural objetiva y, en ese caso, si la conciencia es invenciblemente errónea, la intención es buena pero equivocada, es decir, la conciencia es recta pero errónea y en el cristianismo la voluntad está obligada a conformarse a la prescripción de la conciencia. De modo que el acto será malo porque causa un mal, pero moralmente inculpable por causa de la ignorancia invencible.

A diferencia del cristianismo cuyo criterio objetivo de moralidad es la ley moral natural que es ley divina a la que se ha de subordinar siempre la conciencia moral, en los griegos, en especial Aristóteles lo que califica la voluntad, no es el objeto en sí mismo, sino en el objeto como es percibido por la razón. Será bueno o malo según se lo presente la razón como un bien que hay que hacer o un mal que hay que evitar. Por eso, aunque Santo Tomás considera a Aristóteles, lo hace en un sentido análogo al hacernos ver que aunque lo que se quiere sea muy bueno, si la conciencia lo juzga malo porque está equivocada, entonces la voluntad debe rechazarlo, porque si lo acepta su acto será moralmente malo.[744] Y aquí hay que destacar que Santo Tomás, siempre rechazó la moral de las intenciones. Siempre vio que no era lo mismo querer dar una limosna que darla. También vio que no era lo mismo querer matar un hombre sin matarlo que matarlo. En este punto ha sido muy claro en expresar que cuando el hombre adultera en su corazón, ese adulterio es verdadero, pero si lo realiza externamente es otro adulterio. Santo Tomás nos hace ver que el cristianismo reconoce que más allá de lo que nos puede parecer bueno o malo, está lo bueno o malo en sí mismo y objetivamente. Y aunque la conciencia invenciblemente equivocada obliga a obrar, también tenemos la obligación de buscar la verdad

para que nuestra conciencia juzgue conforme a ella.

La moral aristotélica enseña al hombre los medios para alcanzar la felicidad como su último fin que consiste en vivir conforme a la mejor y la más completa de las virtudes humanas.[745] Sin embargo, con Santo Tomás nos damos cuenta de que hay una diferencia de la relación de los medios con los fines con respecto al cristianismo. El concepto de bien y mal es distinto, porque en Aristóteles, el fin que califica la acción moral, no es ofrecido a la voluntad humana como un término impuesto por Dios a la creatura. La relación entre el medio y el fin en Aristóteles es una relación de conveniencia, mientras que la relación entre el medio y el fin en el cristianismo es de obligación. La ley divina conlleva una obligación moral. El mundo pagano, no conoció el verdadero fin del hombre y, por lo mismo, sus acciones no se referían conscientemente al fin que les era exigido por el autor personal de las normas. El mundo pagano griego y latino, no tuvo las condiciones para alcanzar una moralidad bien definida. No supieron cuál era el soberano bien del hombre. Los griegos no conocieron la existencia de un Dios personal, único y verdadero. Y, por eso, el fin de toda su actividad moral no es Dios, sino la felicidad que se alcanza con la vida virtuosa.

Aristóteles ubica la felicidad como un bien que consiste en una vida completa del hombre. Para él la felicidad no es algo que trascienda la vida moral y que la perfeccione. El fin que Aristóteles persigue, es el de la vida moral misma, los actos que serán recompensados naturalmente por la felicidad. Por eso los medios tienen tanta importancia en Aristóteles. Un medio sólo es bueno porque conduce al fin, de modo que, una vez elegido algo, hay que alcanzar la virtud obrando espontánea y constantemente como lo quiere la naturaleza. El fin de la moral helénica es inmanente a la vida terrena. Lo cual es inaceptable para el cristiano que considera el fin del hombre como algo infinitamente trascendente al hombre. De modo que los medios quedan, por mucho, subordinados al fin. De hecho, de todo esto podemos deducir que el cristianismo se pronuncia en contra del pelagianismo que coincide con el helenismo, sosteniendo que no puede haber virtudes verdaderas si se desconoce el verdadero fin de toda virtud. Lo conveniente es lo que debe hacerse mientras el fin es el por qué debe hacerse. No hay virtud verdadera si no se sabe el verdadero fin de lo que es conveniente. La acción buena debe exigir internamente la intención de dirigirse al fin supremo

que es Dios. Más aun, interiormente el hombre debe querer conformar su voluntad con la de Dios. Cada vez que se quiere un bien, hay que querer que lo que queremos sea conforme a la voluntad de Dios. Por eso Santo Tomás destaca que es muy importante la conformidad de nuestra voluntad con la Voluntad de Dios que es la que otorga formalmente el valor moral a la acción.[746] Santo Tomás nos dice que en el fondo de la acción moral cristiana, está la inclinación de la voluntad al fin que la razón le presenta y que constituye la fuerza que une al hombre con Dios por el amor.[747] El cristiano fija su intención al fin de modo que todo lo que experimenta a partir de eso se orienta hacia Dios. El cristiano ha de elevar su acción al orden de la caridad obteniendo virtudes sobrenaturales que nacen del amor a Dios sobre todas las cosas. El cristiano, a diferencia del griego, ya no busca construirse una vida feliz, sino pedirla a un Dios personal que es capaz de darla. Porque nadie ama más al hombre que Dios y por eso sólo Dios puede hacerlo feliz.

El sabio estoico es sabio si es libre, mientras que el sabio cristiano es sabio si sabe que desea ser libre pero que no puede serlo sin Dios. El cristiano sabe que nada tiene que no haya recibido de Dios. Es Dios el que mueve la voluntad del hombre para que se dirija hacia Él, es decir, para que sea una voluntad buena. Por eso Santo Tomás destaca que toda la actividad moral del hombre cristiano está regulada, dirigida y, en última instancia, mesurada por Dios.[748] Y Dios lo hace mediante la ley que nos presenta a la razón. La moral cristiana da un sentido nuevo a la moral griega. El cristianismo saca de la moral griega el máximo provecho que en ella se encuentra implícito. Aunque la Ética siempre será una ciencia incompleta para lograr alcanzar todo lo que el hombre requiere para realizarse plenamente porque le hace falta el plano sobrenatural. Los griegos no alcanzaron todo lo que de sus principios filosóficos podía extraerse; es gracias al cristianismo, que la filosofía griega alcanzó un nivel muy alto de perfección.

Por eso cuando profundizamos en el pensamiento de Santo Tomás nos damos cuenta de que, para un cristiano es absurdo regresar y quedarse en los griegos. Pero también es absurdo querer prescindir de los griegos porque la Filosofía griega aportó muchísimo a la comprensión y profundización en el dato revelado. Lo que faltó a los griegos fue considerar a Dios como causa total y

absolutamente consciente de la naturaleza y del hombre, del que nuestro ser y nuestra voluntad depende. No concibieron un Dios como ser único, creador, conservador, providente e infinito. El deber moral es un asunto filosófico que ya estaba establecido en los griegos, pero al que le hacía falta la noción del absoluto divino. Como lo hemos venido viendo a lo largo de este libro, el deber hunde sus raíces en la metafísica del Ser y específicamente en la doctrina de la creación que no es un asunto de revelación sino de razón, aunque históricamente el hombre haya alcanzado esa verdad a partir del dato revelado. Y es que no es que no haya podido deducirse una moral fundada en una doctrina de la creación de los principios griegos, sino que simplemente los griegos no la descubrieron. Les faltó profundizar en sus mismos principios con los que pudieron haberla alcanzado. Por eso es tan importante todo esto que Santo Tomás destaca como clave para el desarrollo de la filosofía griega. Porque Santo Tomás se dio cuenta de que todo el trabajo del pensamiento medieval produjo una profundización y un avance en la filosofía griega que a su vez aportó herramientas muy valiosas para la intelección del dato revelado.

11.4

Naturaleza y providencia.

En la vida interior cristiana es fundamental considerar que desde cualquier punto de vista que quiera verse, en el cristianismo la naturaleza tiene como origen y como fin un orden sobrenatural. El hombre es, en última instancia, una imagen de Dios y la felicidad a que aspira es a la de la bienaventuranza eterna para la que fueron establecidos su intelecto y su voluntad. Definitivamente el cristianismo no puede concebir otro objeto más noble del intelecto y la voluntad humana que el de un ser trascendente ante el que ha de responder. Pero además del hombre, todo el universo físico es una creación de Dios hecha para su propia gloria. De modo que, como lo hemos repetido en tantas ocasiones, todo el mundo lleva implícito el amor que atrae toda su acción hacia Dios. Cada existente, está en dependencia en su eficacia y en su ser, de la Voluntad omnipotente de Dios que lo ha creado, lo conserva y le provee de todo lo necesario para desarrollarse. Por eso la visión de la naturaleza que Santo Tomás nos ha hecho ver en el cristianismo no es la de la filosofía griega ni la de las ciencias experimentales modernas. En el cristianismo, los entes de la naturaleza son substancias activas, cuya esencia es causa de movimiento, mientras la naturaleza es el conjunto de los entes naturales. En el cristianismo las causas manifiestan la esencia o naturaleza, es decir, su carácter necesario. Por eso Santo Tomás destaca que de hecho los efectos que se producen generalmente nos conducen a la necesidad de las causas. [749]

Si comparamos la concepción cristiana medieval del mundo con la concepción científica de hoy, es evidente que el universo era muy poco conocido desde el punto de vista científico experimental. Sin embargo, cuando los medievales como Santo Tomás, consideran la naturaleza al margen de los seres libres, aceptan que los movimientos de los cuerpos inferiores son causados por los

movimientos de los cuerpos celestes, de modo que los fenómenos del mundo sublunar son regidos por los movimientos de los astros.[750] Aunque no contaron con los avances de las ciencias experimentales, los medievales alcanzaron una mayor profundidad que los científicos actuales en el conocimiento de las características esenciales de la naturaleza. Y esto se debió a que alcanzaron la causalidad última de la naturaleza aun cuando no tuvieron los recursos técnicos para conocer la causalidad próxima como se conoce en la actualidad.

Para profundizar un poco en esto, pensemos en el azar del peripatetismo griego. La casualidad para los medievales no es un puro indeterminado o algo que existe sin causa como lo fue para algunos griegos, sino que lo concibe como algo incompletamente determinado. Por eso con respecto a la causa eficiente es algo accidental, porque ella no lo produce en vista de un fin. Sin embargo, en el cristianismo en sentido estricto no hay casualidad porque todo tiene o depende de un orden racional del cual recibe su existencia. Esto sucede porque todo en el mundo cristiano es obra de Dios y nada escapa a su providencia. En sentido estricto nada sucede por casualidad en el universo. De modo que los cristianos sólo pudieron aceptar la postura aristotélica del azar con una validez condicionada. El azar cristiano es la intersección accidental de dos series de causas de las cuales ningún fin humano determina su encuentro. Pero como nada escapa a la providencia divina, en ese plano no puede haber casualidad. Santo Tomás destaca que lo que parece accidental y azaroso, depende del orden de la providencia que dispone todo con su sabiduría para que cada cosa del universo llegue en tiempo y forma al lugar que Dios ha dispuesto.[751]

Santo Tomás aclara que los defectos son permitidos por Dios en vista de un fin. La naturaleza cristiana sólo sigue la ley que Dios ha establecido en ella.[752] Los griegos aceptan la indeterminación, mientras Santo Tomás sostiene que el aparente desorden de la naturaleza, en realidad no es desorden porque responde a las leyes de una Inteligencia superior. Pero, además, los griegos admiten también una necesidad antirracional que es el destino fatum, y que el cristianismo no puede aceptar. Santo Tomás nos enseña que en el cristianismo no existe la fatalidad de los griegos, es decir, acontecimientos que responden a un orden necesario pero independiente de la voluntad de los hombres y de la voluntad de Dios. Ya San Agustín nos decía que el único fatum que puede aceptarse en el

cristianismo es el de la Voluntad de Dios que prescribe leyes a la naturaleza.[753] De suerte que, la providencia es otra aportación importante del cristianismo en cuanto es la inteligencia que comprende toda naturaleza y toda ley. Y el destino no es otra cosa que el orden universal, que es uno con la providencia y que rige las cosas conforme al orden establecido por Dios. En la vida interior cristiana, es importante considerar que todo lo que está sometido al “destino”, lo está a la providencia porque la providencia es el principio del destino y el destino queda contenido dentro de la providencia al punto que queda absorbido por ella.

Aristóteles admite un azar absoluto y, por tanto, niega el Destino. Pero hay otros griegos como los estoicos que niegan la casualidad o el azar y quieren someterlo todo, aun lo aparentemente fortuito, a la influencia de los cuerpos celestres y dan el nombre de Destino a las leyes de los astros. Frente a estas posturas está la doctrina cristiana de la libertad humana que escapa a la necesidad de los astros y en la que todo lo que parece azaroso no puede ser explicado con el destino, porque su razón última de ser está en la providencia divina. Por eso con Santo Tomás nos damos cuenta de que, interiormente en el cristiano, la providencia divina es la que explica los acontecimientos que parecen fortuitos; por eso Santo Tomás sostiene que el término destino es mejor evitarlo o callarlo.[754]

Como vemos hay un abismo entre la concepción griega de la naturaleza y la concepción cristiana que nos presenta Santo Tomás recogiendo una gran tradición cristiana, y que impacta la vida interior del cristiano en cuanto involucra la creación y la providencia. La concepción de los futuros contingentes es radicalmente opuesta. Aristóteles acepta los futuros contingentes porque reconoce la causalidad. Lo que por esencia es accidental, escapa al orden de lo necesario y pertenece a lo contingente. Pero, para él, lo fortuito es lo que no tiene causa y, por lo mismo, no es objeto de ciencia ni de previsión. Si se pudiera prever sería porque está determinado y eso se opone a su naturaleza contingente. Por otra parte, los estóicos, la previsión de lo porvenir es posible por medio de la adivinación basada en la doctrina del Destino que excluye todo lo contingente. Como vemos, estas dos posturas se oponen porque, o se acepta lo contingente y se niega que sea previsible, o se acepta la previsión negando la contingencia. El cristianismo se enfrentó a estas dos posturas aceptando la contingencia y la previsibilidad, porque separa lo contingente de lo azaroso y lo determinado del

destino. Esa es la gran aportación del cristianismo que se separa de la visión griega del universo. Santo Tomás nos enseña que el cristianismo acepta la libertad y la presciencia divina. Porque siendo Dios creador y providente, creó las causas y por lo mismo sabe lo que estas son, lo que serán y lo que harán. En cuanto a las causas libres, sabe muy bien lo que las causas libres van a hacer. Por eso en el orden físico todo lo que para nosotros es accidental, está bajo la providencia y la presciencia de Dios que ha dispuesto esos concursos. Y en lo que se refiere a las creaturas libres, Dios sabe lo que harán con sus actos libres sin impedir la libertad. Porque Dios sabe que los entes libres realizarían esos actos fundando de ese modo la libertad. Dios funda la libertad humana con su presciencia que es su providencia que funda la libertad.

El azar aristotélico irracional e imprevisible, bajo la perspectiva cristiana es racional y previsible. Santo Tomás aclara que destino fatal estoico que eliminaba el azar y la contingencia, es superado por la doctrina cristiana en que la providencia prevé, como el Destino, pero respeta la contingencia.[755] En el cristianismo el orden de las cosas es perfectamente visto por Dios, pero eso no significa que no haya libre albedrío. La libertad forma parte del orden de la causalidad que Dios conoce mediante su presciencia. Dios sabe por anticipación todas las causas porque sabe que son causas de lo que hacemos. A Dios nada se le escapa porque Dios conoce todo tal como lo ha creado, y entre lo creado encontramos lo necesario, lo contingente y lo libre.

Pero además en el cristianismo con la omnipotencia divina entra una noción más que impacta la vida interior y que es la de milagro como un hecho sobrenatural en el universo creado. Y aunque en sentido amplio, en el cristianismo todo es un milagro, en sentido estricto los milagros son aquellos que se producen fuera del curso y del orden habitual de la naturaleza. No se trata de cosas espectaculares, porque lo más admirable y espectacular es lo que vemos todos los días al contemplar el universo. Sin embargo, lo que sale del curso habitual de la naturaleza es algo extraordinario para nosotros, aunque no lo sea para Dios. A nosotros nos puede parecer que un milagro va en contra del orden de la naturaleza, pero en el cristianismo eso no puede ser porque Dios es su autor y la naturaleza no puede dejar de ser lo que Él ha hecho de ella. Lo que procede de la inteligencia y de la voluntad de Dios no puede estar en contra de Dios. Y es que

la naturaleza, vista desde el cristianismo, no procede de Dios por emanación necesaria, sino por un acto libre de Dios que en cualquier momento puede producir los efectos de las causas segundas prescindiendo de ellas, o incluso puede producir efectos que las causas segundas no pueden producir. Todo esto Santo Tomás lo explica diciendo que, aunque el milagro sea algo irracional para nosotros, es completamente racional visto desde Dios. Y esto sucede porque por encima de la ley natural, está otra ley más alta que es Dios mismo.[756] La potencia obediencial es la posibilidad que tiene la naturaleza, en sí misma, de llegar a ser lo que Dios quiere que llegue a ser. Dios puede todo lo que no implica una contradicción lógica, es decir, todo lo que es posible, aunque sea imposible para nosotros. La potencia obediencial es, por tanto, pura posibilidad pasiva que no implica ninguna capacidad natural de actualidad. Aunque es posibilidad real porque Dios puede todo lo posible y, por eso, de hecho realiza muchas de esas cosas posibles. Además de lo que la naturaleza puede lograr por sí misma, está lo que la naturaleza puede llegar a ser por la voluntad de Dios.

La naturaleza en Aristóteles y en el mundo griego, no es creada por Dios y no recibe influencia divina. La naturaleza cristiana se apoya en la necesidad del Ser divino del que participa su ser. Y, por eso las naturalezas, al ser creadas están abiertas a lo que Dios puede hacer de ellas en el orden sobrenatural. De hecho, la visión beatífica del hombre es la naturaleza misma del hombre a imagen de Dios que le da la capacidad de conocer. Dios da la gracia al alma porque el alma es susceptible de recibirla en cuanto creada por Dios. Porque la gracia es la participación formal, aunque analógica de la vida divina en la creatura racional. La potencia obediencial es la que posee la naturaleza para obedecer ad nutum. Es decir, para obedecer si Dios lo ordena porque es pasiva y está abierta a su creador. En la visión cristiana de Santo Tomás, la naturaleza no racional es como un instrumento en manos de Dios,[757] mientras en la naturaleza racional y libre, Dios respeta la libertad que Él mismo le dio, aunque la mueve desde dentro, llamándola; invitándola a colaborar.

Como vemos, aunque la aportación de Aristóteles resulta invaluable y fundamental al pensamiento de Santo Tomás que aprovecha en gran medida sus principios filosóficos; las diferencias entre Santo Tomás y el helenismo son grandes y nos dan una visión muy distinta de las cosas. Por eso podemos decir

que el cristianismo extrae del pensamiento filosófico griego, sus más profundas conclusiones que permanecen actuales aun frente a los adelantos de las ciencias experimentales de todos los tiempos. Pero, lo más importante para efectos de este trabajo, es reflexionar el modo como, este cambio de visión, afecta muy positivamente la vida interior del cristiano.

Capítulo XII.

Algunas aportaciones esenciales de Santo Tomás de Aquino a la Filosofía.

Es de suma importancia hacer conciencia de que, desde los primeros siglos del cristianismo y a lo largo de la Edad Media, la Filosofía y específicamente la Metafísica, tuvo un gran desarrollo encontrando su punto más alto en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Esto ha sido así, porque las aportaciones de la patrística y de los pensadores cristianos de la Edad Media han sido de gran valor histórico, filosófico y teológico en cuanto desarrollaron un diálogo entre la Filosofía y la Revelación. De aquí que en este capítulo nos centraremos en algunos de los aspectos esenciales de la síntesis que Santo Tomás logra, a partir de las aportaciones de algunos filósofos griegos, principalmente Platón y Aristóteles y de las cuestiones que para el tiempo de Santo Tomás circulaban en torno al diálogo de la Filosofía con la Revelación. Nos limitaremos a presentar cómo Santo Tomás aprovecha algunos de los cuestionamientos y propuestas que se desarrollaron durante la Patrística y la Edad Media. [758] No se trata de presentar las aportaciones de la Patrística y la Edad Media, lo cual sería objeto de otro trabajo, sino de exponer una síntesis breve de algunos de los avances logrados por Santo Tomás a partir de algunos de los cuestionamientos que habían llegado al siglo XIII d.C., recogidos por pensadores cristianos que habían hecho dialogar la Filosofía con la Revelación. Lo que se pretende es mostrar brevemente, algunas de las cuestiones que existían hacia el siglo XIII d.C., y que Santo Tomás recoge alcanzando una profundidad sintética y argumentativa que integra y resuelve cuestiones físicas y metafísicas que repercuten en el orden moral.

Para iniciar esta exposición podemos decir que fue tal el impacto del cristianismo para los filósofos, que su irrupción cambió radicalmente la historia de la Filosofía.[759] Definitivamente, el cristianismo mostró a la inteligencia

humana muchos elementos que, aunque eran alcanzables para la razón, no habían sido descubiertos. La Metafísica clásica recibió de la Revelación cristiana ideas filosóficas que estaban implícitas en el pensamiento de los colosos griegos, ejerciendo una acción sobre el desarrollo de la Metafísica y produciendo lo que hoy conocemos como Filosofía cristiana. Esto sucedió, porque, desde un inicio, los filósofos vieron que la salvación que predicaba San Pablo era la verdadera sabiduría. Les quedó claro que un cristiano se puede salvar, aunque no sepa Filosofía, porque todo el contenido verdadero de la Filosofía, y de todas las ciencias y saberes, están implícitos en la fe cristiana. Sin embargo, entendieron que el hecho de que en el cristianismo esté implícito todo saber, no implica que el cristiano no deba esforzarse por penetrar, con su intelecto, en las verdades de fe, sobretodo, por medio de la Filosofía. Se percataron de que, el objeto de la Filosofía nos lleva a concluir que su misión es conducirnos a Dios y unirnos a Él. En efecto, el cristianismo hizo llegar a la Filosofía verdades filosóficas que, aunque son alcanzables para la razón humana, ésta no había podido alcanzar. Pero, además, como Cristo es la Verdad, toda verdad pertenece, de algún modo, a Cristo. El Verbo es el origen de toda verdad y de todo conocimiento y, por esa razón, la Revelación perfecciona la Filosofía.

Una de las cosas que Santo Tomás recogió de los primeros pensadores cristianos fue la conciencia de que tal es la relación entre la razón y la fe que, si la razón quiere ser plenamente razonable, el único camino seguro es la racionalidad de la fe. Gracias a eso hoy podemos constatar que, por no haber tenido acceso a la Revelación, los filósofos griegos, aunque alcanzaron muchas verdades más allá de cualquier otra civilización pagana, lo hicieron con mezcla de muchos errores y contradicciones. Pero, además, la fe aspira a integrarse en una inteligencia que la explicite. Se trata de la fe que busca la inteligencia que había propuesto San Anselmo, para quien no se trata de comprender para creer, sino de creer para comprender.

En este contexto, Santo Tomás tiene muy claro que hay verdades necesarias para la salvación, que Dios ha revelado, aunque fueran alcanzables por la razón. Porque, como él lo dijo, esas verdades habrían sido alcanzadas por muy pocos, después de mucho tiempo y esfuerzo, y con mezcla de muchos errores.[760] Pero, además, ve que el repertorio de contradicciones entre los filósofos lo único que

engendra es el escepticismo.[761] Por eso sabe que al hombre le es necesaria la ayuda divina que le ofrece la fe. Porque el hombre no puede alcanzar un conocimiento adecuado de Dios, haciendo a Dios a un lado.

Es sabido que, en el culmen de la Edad Media, Santo Tomás de Aquino logró una profundización en el conocimiento de Aristóteles que acrecentó lo que había alcanzado superándolo gracias al conocimiento profundo que tenía de la Revelación. Podemos decir, que la cúspide de la época de oro de la Filosofía griega clásica es la obra de Aristóteles, que en el siglo XIII d.C. fue desarrollada y completada por Santo Tomás de Aquino quien precisó y completó las consecuencias implicadas en los propios principios aristotélicos, uniendo y separando perfectamente lo que corresponde exclusivamente a la fe, lo que es alcanzable por medio de la razón, y lo que es alcanzable por la razón iluminada por la fe. Santo Tomás descubrió la grandeza de Aristóteles e hizo brillar sus principios de un modo excepcional.

12.1

Dios creador del cristianismo frente al pensamiento de los colosos griegos.

Entre las aportaciones más importantes que el cristianismo ha hecho a la Filosofía, está la identificación de Dios como el Ser Absoluto. Esa aportación no fue cualquier cosa, sino que trajo como consecuencia importantes ajustes en la visión del universo. Porque, bajo la perspectiva cristiana, en sentido estricto, sólo Dios Es, puesto que sólo Dios es el Ipsum esse Subsistens o ser que existe por sí mismo, mientras todos los demás entes que están sujetos al devenir participan, en alguna medida, del ser de Dios. En el cristianismo, todos los entes que no son Dios no son perfectos e inmutables como lo es el Ser divino. De hecho, siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás sostiene que todo movimiento implica el ser e implica el no ser plenamente. En Aristóteles, cambiar es adquirir o perder ser. Basta recordar que Aristóteles definió el movimiento como acto de lo que está en potencia en tanto que está en potencia. [762] La potencialidad aristotélica va actualizándose progresivamente de suerte que manifiesta cierta falta de actualidad que va adquiriendo. Sin embargo, hay que observar que Aristóteles concebía un mundo eterno que dura fuera de Dios y sin Dios, y a esto Santo Tomás aportó la distinción entre la esencia y el acto de ser que revolucionó el pensamiento aristotélico al afirmar que fuera de Dios, todo lo que es, podría no ser lo que es, porque incluso podría simplemente no ser. [763] La contingencia del mundo es una novedad metafísica que proviene del cristianismo aunque estaba implícita en la Filosofía aristotélica. Si Dios es el Ser: “Yo soy” tal y como lo presenta el Éxodo, todos los demás entes que no son Dios sólo pueden recibir su ser de Él.

En el caso de Platón, el Demiurgo del Timeo, se acerca mucho al Dios cristiano en cuanto su actividad, de alguna manera, esboza la obra de la creación. Pero ese Demiurgo no otorga lo más importante al mundo que es el ser mismo. Por otra

parte, en lo que se refiere al Primer Motor inmóvil de Aristóteles, es en cierto modo la causa de todo lo que es. Sin embargo, la noción de creador no aparece en su doctrina. La doctrina platónica y aristotélica del origen del mundo explican por qué el universo es lo que es, pero nunca explican por qué es el universo.[764] Platón y Aristóteles no concibieron la posibilidad de que el mundo fuera creado. Les faltó saber que Dios es el Ser y que sólo en Él la esencia y el acto de ser se identifican. Por eso no pudieron deducir la necesidad de la creación o de la participación del ser aun cuando ésta ya estaba implícita en sus principios.[765]

Por todo esto es tan interesante saber que el libro del Génesis cambió el rumbo de la historia de la Filosofía, al mostrar una verdad que era fácilmente deducible de los principios de la misma Filosofía de los colosos griegos, pero que no alcanzaron.[766] De hecho les faltó poco, porque podemos ver cómo Platón pone lo uno en el origen de lo múltiple y Aristóteles pone lo necesario en el origen de lo contingente.[767] Sin embargo, ellos se quedaron en el orden de la inteligibilidad y del devenir y no alcanzaron el orden del ser y de la existencia, aun cuando sus principios eran suficientes para hacerlo.[768] Al estudiar el pensamiento de los colosos griegos y cristianos nos percatamos de que lo que produjo un cambio radical en la concepción del universo fue el darse cuenta de la creación y todas sus implicaciones metafísicas. Porque, como lo hemos visto en los capítulos tercero y cuarto, la creación implica la conservación de este mundo por un Ser que no sólo lo conoce, sino que lo ama y lo mantiene constantemente en el ser. Platón y Aristóteles no alcanzaron la inteligibilidad reflejada en San Agustín que pide a las cosas que le hablen de Dios y ellas le dicen que Dios las ha hecho.[769]

Ya desde los inicios del cristianismo los filósofos que escuchaban a San Pablo se apartaban poco a poco de la Filosofía griega. Porque se daban cuenta de que en el cristianismo la causa eficiente es causa creadora. Al respecto dice Santo Tomás que: “Todo lo que es, debe necesariamente su ser a Dios. De un modo general, en efecto, para todo lo que depende de un orden, se comprueba que lo que es primero y perfecto en un orden cualquiera es causa de lo que es posterior en el mismo orden. Por ejemplo: el fuego, que es el más caliente de los cuerpos, es causa del calor de los demás cuerpos calientes, pues lo imperfecto extrae siempre su origen de lo perfecto, como la simiente viene de los animales o de las plantas. Ahora bien: hemos demostrado precedentemente que Dios es el ser

primero y absolutamente perfecto; debe ser, pues necesariamente, la causa que hace ser todo lo que es."[770]

En este texto, Santo Tomás deja claro que la acción creadora excluye la posibilidad de toda materia preexistente. Para él, todo, incluso la materia, depende del acto creador. A pesar de que Santo Tomás apreció tanto la obra de Aristóteles, deja ver que, mientras el Dios cristiano es un Dios que ama, el dios de Aristóteles es un Dios que es amado. En Aristóteles el amor que el cielo y los astros le tienen a Dios es el que los mueve. Mientras que el amor que mueve en Santo Tomás es el amor con el que Dios ama al mundo. En Aristóteles el Primer Motor, los motores intermedios, el movimiento y los entes están ya dados. El Primer Motor no es causa del movimiento. En cambio, ese Primer Motor de Aristóteles que Santo Tomás llama Dios, es causa de todos los movimientos y de la existencia de todos los entes del universo.[771] Dios es el creador del movimiento mismo. A diferencia de Aristóteles, Santo Tomás implica la idea de creación al movimiento dando otro sentido a la Filosofía griega que ésta no tenía.

Pero, además, en lo que se refiere a la causa eficiente, la Filosofía griega no supera el orden del devenir. Aristóteles subordina a la primera causa, muchas causas segundas inmóviles como por la primera. En cambio, Santo Tomás, cuando prueba la existencia de Dios por la causa eficiente, considera una vez más la creación. La causa eficiente produce el ser por medio de sus efectos de donde se sigue que Dios es la causa eficiente de todo lo que no es Él.[772] En Santo Tomás, causa eficiente es causa creadora y, por eso, cuando se refiere a una primera causa eficiente, no puede ser otra que Dios. Santo Tomás sigue a Aristóteles, pero entiende la eficiencia de una manera diferente y eso lo separa de lo que propone Aristóteles. Se mueve en otro plano muy distinto porque para los griegos dios no trasciende la serie de seres animados. Santo Tomás trasciende el orden físico de Aristóteles para llegar al metafísico. Alcanza lo más profundo de los principios aristotélicos elevando el pensamiento de Aristóteles a Dios que ha revelado a los filósofos la naturaleza del objeto propio de la Metafísica. Santo Tomás nos deja ver que el universo griego se distingue del cristiano en cuanto, el griego, no pasa de alcanzar un dios que puede ser causa de todo, mientras el Dios cristiano es la Causa de la existencia misma del ser. En el cristianismo no

se trata de un universo informado o eternamente movido, sino de un universo que inicia con un acto creador; un universo contingente en el orden del ser más que de la inteligibilidad o del devenir. Por eso el Dios cristiano es un Dios trascendente, providente, que crea el ser del orden junto con el ser de las cosas ordenadas. El Dios del que habla Santo Tomás, no se reduce a una finalidad que ordena desde dentro a los seres.

Como vemos, los colosos griegos, aunque lograron niveles muy altos de especulación, no alcanzaron algunas de las conclusiones puramente racionales que podían extraerse de sus principios. Aun cuando esas conclusiones estaban incluidas en sus principios, no vieron todas las consecuencias que implicaban. Y la causa es porque no sobrepasaron el plano de la inteligibilidad para llegar al plano del ser. Por eso hemos dicho que es muy importante ser conscientes de que los progresos de la Metafísica griega se dieron bajo el impulso de la Revelación cristiana y alcanzaron su culmen con Santo Tomás de Aquino. Hay que comprender que el pensamiento cristiano fue el que condujo al pensamiento griego a la perfección, porque verificó la veracidad del pensamiento de la época de oro del pensamiento griego y la elevó a un plano mucho más alto. De aquí podemos hacer una primera deducción de lo importante que ha sido el cristianismo y, dentro del cristianismo, la aportación de Santo Tomás de Aquino a la Filosofía. También podemos ver lo destructivo que es para la Filosofía y para la actividad moral, pretender retornar a los colosos griegos prescindiendo del cristianismo como si el cristianismo no hubiera aportado nada.

12.2

El monoteísmo de Santo Tomás frente al pensamiento de los colosos griegos.

Retomando lo anterior, aun con los invaluables elementos que la Filosofía griega aportó a la demostración racional de la existencia de Dios y la comprensión de la esencia divina, podemos afirmar, con certeza, que no existe sistema, en la Filosofía griega, que promulgara un Dios único del que depende el universo entero. Es un hecho fácilmente observable, que la Teología natural griega nunca pensó eliminar el politeísmo. El pensamiento griego no superó el politeísmo ni siquiera en los colosos Platón y Aristóteles. Definitivamente, Platón y Aristóteles aportaron elementos muy importantes a la especulación cristiana. Sin embargo, el dios platónico, [773] no elimina los dioses ni el carácter divino del mundo, su dios es uno de tantos dioses y, por lo mismo, no puede decirse que sea el Dios cristiano.

En lo que se refiere a Aristóteles, hay que recordar que en su testamento solicita que la imagen de su madre fuera consagrada a Deméter y que, en Estagira, erigieran dos estatuas de mármol que había prometido a los dioses, una a Zeus Sóter y la otra a Atenea Soteira. Resulta curioso que, habiendo alcanzado los principios y fundamentos para alcanzar el monoteísmo, Aristóteles no lo haya hecho. Pero es evidente que no desarrolló, hasta sus últimas consecuencias, los principios tan profundos e importantes que había descubierto. El motor inmóvil separado dista mucho de ser el Dios de la Sagrada Escritura. Esto se ve porque la substancia inmaterial, separada, eterna e inmóvil de Aristóteles, deja abierto que sea una o muchas y acaba por afirmar que bajo el primer motor debe haber cuarenta y nueve o hasta cincuenta y cinco motores todos separados, eternos e inmóviles.[774] Existen muchas evidencias de que los griegos no pensaron en la existencia de un solo Dios. Los filósofos griegos nunca supieron cuántos dioses hay, porque no alcanzaron la profundidad para concluir que es imposible admitir

más de un sólo Dios. Aunque sus divinidades son jerárquicas, el término dios no es exclusivo para un Dios supremo. Platón nunca dice que el “ser universal” del que él habla sea Dios. Para Platón el ser más divino es el ser más ser, pero eso es inaceptable para el cristianismo, porque no puede haber grados de divinidad. Para Platón, si hay más ser hay más divinidad, como si se tratara de una divinidad que está difuminada en los seres, sobre todo en las ideas.

Es evidente que Aristóteles alcanzó a ver que Dios es el que merece el nombre de ser por excelencia. Pero su politeísmo le impidió concebir lo divino como algo más que el atributo de una clase de seres. Aunque en él ya no se ve que todo lo que es, es divino, su Primer Motor inmóvil es el más divino y el más ser de los seres, de modo que sigue siendo uno de los seres. En su teología siempre está presente una pluralidad de dioses. Para Aristóteles, el ser necesario no es uno sino muchos. Además, los atributos del dios de Aristóteles son los del pensamiento que se piensa, es decir, se reducen a los del pensamiento puro. No está en el orden del ser sino del pensamiento puro. Cosa inadmisible para Santo Tomás que parte de que el primer nombre de Dios es Ser, tal como se presenta a Moisés.[775] En Santo Tomás, el Ser designa la esencia de Dios pues en Él la esencia se identifica con su Ser.[776] Es Dios quien dice a Moisés que es el Ser, el acto puro de ser que excluye todo no ser. No se trata de un concepto sino del acto puro del ser en su actualidad y, por tanto, perfecto e infinito, absolutamente suficiente, perfección absoluta que es, y que no ha sido recibida.

En lo que se refiere a la Idea de Bien de Platón,[777] se trata de un inteligible que es fuente de todo ser y de toda inteligibilidad. Sin embargo, esa primacía del bien denota una subordinación del ser al bien, lo cual entra en contradicción con el pensamiento de Santo Tomás para quien lo primero es el ser. La perfección de Dios en Santo Tomás es la del ser en cuanto ser; Dios no es porque es perfecto, sino que es perfecto, es decir, bueno, porque es y, por eso, es infinito, no tiene límites. Es eterno porque el ser es su esencia que lo hace inmutable desde el momento en que nada puede añadírsele ni quitársele. La primacía del bien de Platón condujo a los griegos a concebir la infinidad como imperfección en cuanto suponía un continuo devenir; un irse actualizando que no termina nunca. Fue hasta el cristianismo y sobre todo con Santo Tomás que se declaró la primacía del ser, subordinándose el bien al ser. Con Santo Tomás, el bien quedó

como una propiedad trascendental del ser del que no es sino un aspecto, aun cuando su distinción sea sólo de razón. Dios Es, y de su Ser se sigue su infinitud como una de sus características principales. En el cristianismo la primacía del Ser de Dios se sigue también que es incausado porque existe necesariamente.

Es patente que cuando Santo Tomás de Aquino habla de Dios utilizando el lenguaje de Aristóteles, difiere, en alguna medida, del pensamiento aristotélico. Porque el acto puro peripatético lo es sólo en el orden lógico o del pensamiento, mientras que el de Santo Tomás, lo es en el orden ontológico o del ser, de donde se sigue que es infinito y perfecto.[778] A diferencia de Santo Tomás, para Aristóteles lo infinito no es aquello fuera de lo cual no hay nada más, sino aquello fuera de lo cual siempre hay algo.[779] En cambio, para Santo Tomás, lo infinito es aquello fuera de lo cual no hay nada y, por eso, el verdadero nombre de Dios es Ser.[780] La plenitud de la actualidad de ser de la que se deriva la infinitud de Dios fue desconocida por Aristóteles. La primacía metafísica del ser fue algo que no alcanzaron los colosos griegos aun cuando estaba implícito en los principios que habían descubierto. La identidad entre la esencia y el acto de ser de Dios y sus derivaciones es una aportación del cristianismo a la Filosofía que Santo Tomás desarrolla magistralmente.

12.3

La naturaleza bajo la perspectiva de Santo Tomás frente al pensamiento de los colosos griegos.

Si queremos destacar el aspecto que caracteriza la filosofía medieval, hay que reconocer que ésta tiene como característica fundamental el hecho de que el orden natural se apoya en el orden sobrenatural. De hecho, en la Filosofía medieval, el orden natural depende del orden sobrenatural tanto en su origen como en su fin. En la concepción medieval el hombre es imagen de Dios, y su fin es la bienaventuranza conforme a la naturaleza de su inteligencia y su voluntad abiertas a la trascendencia. Por eso, el hombre cristiano ha de obrar de cara a Dios ante quien tendrá que responder por sus obras. Pero, además, bajo la perspectiva medieval cristiana, el mundo material también fue creado por Dios y en él se encuentra su imagen. El mundo físico fue creado para gloria de Dios y lleva intrínsecamente el amor o tendencia ciega hacia Él que le atrae. Cada ente, cada operación depende, siempre, en su ser y en su eficacia, del amor de la Voluntad divina que lo conserva.

En lo que se refiere a un conocimiento científico experimental, el universo no era bien conocido en la Edad Media. Sin embargo, la Edad Media fue un período muy preciso en lo que se refiere a las características esenciales de la naturaleza que la hacen objeto de conocimiento racional. El conocimiento medieval superó el determinismo y el azar propio del pensamiento griego. A diferencia del mundo griego, para el mundo medieval, no hay casualidad, porque la perspectiva medieval parte de la existencia de Dios. Y es que lo fortuito griego es todo aquello que no tiene causas o que no depende de un orden racional.[781] Pero en el universo cristiano, no sucede nada que no tenga un orden racional y que no reciba de él su existencia puesto que nada se substrae de la providencia. Por eso filósofos medievales como Santo Tomás aceptaron y reconocieron a Aristóteles,

pero con una validez sujeta a condiciones. Para Santo Tomás, el azar es la intersección accidental de dos series de causas que no tienen un fin humano. Pero, como nada de lo que sucede escapa a la providencia de Dios, la materia misma, desde su creación no deja nada a la necesidad ciega como sucede en el mundo increado de Aristóteles. No hay casualidad en el plano divino porque Dios hace que cada cosa llegue en el tiempo y en el lugar que le ha señalado.[782] Mientras el pensamiento griego concibe una indeterminación azarosa producto de una falta de racionalidad, la Filosofía de Santo Tomás reduce el desorden aparente de la naturaleza a las leyes de una inteligencia superior. Pero, además, Santo Tomás sostiene que los actos humanos son libres y, en consecuencia, escapan de la necesidad. Todo ese aparente azar griego, que no explica el destino, en muchos de los filósofos cristianos medievales posee su razón de ser en la providencia divina. Y todo el determinismo fatal griego encuentra su solución en el reconocimiento de la libertad.

En el pensamiento aristotélico hay futuros contingentes porque hay casualidad. Lo que por esencia es accidental, escapa al orden de lo necesario y entra en el orden de lo contingente. Lo fortuito, al no tener causa, no es objeto de ciencia ni de previsión. Por su parte, en el pensamiento estóico, la previsión del futuro es posible porque se basa en la doctrina del destino cuya función es eliminar del universo todo elemento contingente. Así se desenvolvió el mundo griego, entendiendo de ese modo la contingencia; negando que lo contingente sea previsible, o afirmando que la previsión es posible negando la contingencia. En cambio, con el cristianismo Santo Tomás afirma la contingencia y sostiene que es previsible, porque distingue lo contingente de lo azaroso, y distingue la noción de determinación de la noción de destino. El azar aristotélico irracional e imprevisible, en Santo Tomás es racional y previsible. Y el destino estóico previsible, en cuanto elimina el azar y la contingencia, es superado por la providencia que prevé como el destino, pero sin negar la contingencia.[783] Ya San Agustín había dicho que todo entra en un orden racional sin alterar su esencia. Y el hecho de que Dios tenga ciencia perfecta del orden de todas las causas, no implica que no quede nada a la libertad de nuestra voluntad. El que Dios tenga presciencia de los actos de nuestra voluntad no significa que no haya libertad. Todo es conocido perfectamente por Dios, porque todo es obra de su inteligencia creadora que ha creado lo necesario como necesario, lo contingente como contingente y lo libre como libre.[784]

Pero, además, Santo Tomás considera el milagro tan admirable como todo lo que sucede de manera cotidiana en la naturaleza. Dios gobierna al mundo hasta en los mínimos detalles y eso es mucho más maravilloso que multiplicar los panes o resucitar a un muerto. Lo que aclara Santo Tomás es que los milagros dependen de un orden de la naturaleza que sólo Dios conoce. Los milagros son milagros sólo para nosotros que no podemos ver cómo actúan todas las causas, pero no son milagros para Dios. Porque, en realidad, el milagro no va en contra de la naturaleza, pues la naturaleza siempre será lo que Dios hizo. Como lo hemos visto varias veces, la naturaleza no procede de Dios por una emanación necesaria, sino que es resultado de la libertad divina y, por eso, Dios es dueño de producir los efectos de las causas segundas sin estas causas, o de producir efectos que las causas segundas son incapaces de causar. No es que Dios vaya contra la ley natural, sino que esa ley tiene un orden más alto que es Él mismo.[785] Santo Tomás nos enseña que en el universo hay una potencia obedencial que es la posibilidad inherente a la naturaleza creada, de llegar a ser lo que Dios puede y quiere hacer que sea. Se trata de posibilidad que está esperando sin tener aptitud natural de realizarse, pero que corresponde a lo que Dios puede hacer que ella sea. Es aquí donde entra el milagro. Por eso, para el cristiano, todo es, en cierto sentido, milagro, y todo es, en cierto sentido, gracia. Además de lo que la naturaleza es capaz en sí misma, está aquello que la naturaleza es capaz de llegar a ser si Dios así lo quiere. La naturaleza cristiana tiene un carácter instrumental. Pero en el caso de la naturaleza humana no se trata de un puro instrumento, porque esa naturaleza es libre, y Dios respeta la libertad que Él mismo ha creado. Sin embargo, Dios puede mover esa libertad desde el interior, invitándola a colaborar con Él. Aquí podemos ver nuevamente que, aunque los griegos alcanzaron grandes alturas en el conocimiento, la visión de Santo Tomás del universo difiere y supera por mucho la visión griega.

12.4

El ser de los entes y la generosidad de Dios en Santo Tomás frente al pensamiento de los colosos griegos.

Como vemos, Santo Tomás aporta mucho a la Filosofía, porque gracias al cristianismo pudo otorgar a la Filosofía plenitud en la comprensión de la relación entre los entes contingentes y el Ser necesario como su causa. Santo Tomás es muy riguroso, porque sostiene que para que haya causalidad, en el sentido estricto del término, se requiere que haya dos seres, y que algo del ser de la causa pase al ser de lo que sufre el efecto; que haya una dependencia real y efectiva del ser del efecto al ser de la causa. [786] Por eso, Santo Tomás sostiene que no cualquier cosa puede causar porque, antes del hacer está el ser; el ser es la raíz de la causalidad en cuanto nada puede dar más de lo que tiene. Pero, además, nos dice que, dentro de la naturaleza, el hombre es el único ser consciente que puede ser causa en cuanto cuerpo físico, en cuanto viviente y en cuanto razonable. La racionalidad es la causalidad específicamente humana, de modo que todo lo que causamos o, dicho de otro modo, todos nuestros efectos existen en nosotros como ideas preconcebidas antes de existir en sí mismos. En nosotros existe el ser de los efectos que vamos a producir. El hombre causa en cuanto es, de modo que, en Santo Tomás queda claro que, primero es el acto de ser o acto primero, y luego la operación causal o acto segundo que manifiesta su ser o actualidad primera por los efectos que produce dentro o fuera de sí mismo. [787] Pero aquí hay una precisión muy importante que tiene que ver con el hecho de que crear es causar el ser. En este sentido, cada cosa es capaz de ser causa de otra en la medida en que es. De aquí que Santo Tomás concluya que como Dios es el Ser, en sentido estricto, es claro que Dios es el único que puede ser causa del ser. Todos los entes contingentes no son sino una participación del ser; tienen ser, pero no son en el mismo sentido que Dios es. Por eso los entes que no son Dios, no pueden ser sino causas segundas desde el momento en que su ser es participado y su causalidad también. Sólo pueden transmitir modos de ser, pero no son causa del ser o de la existencia misma de los efectos que producen. En

sentido estricto, el hombre no crea sino produce o transforma. De este modo Santo Tomás deja claro que la acción de crear es exclusiva de Dios. [788] Pero, además, Santo Tomás incluye la respuesta a la pregunta de por qué crea Dios diciendo que lo hace porque es bueno. [789] Para Santo Tomás, el bien es una propiedad trascendental y, por lo mismo, es el ser mismo en cuanto apetecible, es decir, en cuento objeto de un apetito. La causalidad es un don del ser de tal suerte que hay una relación análoga entre el efecto y la causa. Lo que hace la causa es comunicarse a su efecto. Todo lo que causa, obra según está en acto, es decir, produce un efecto que es semejante a la causa.

Con lo anterior ya se puede ver que, para Santo Tomás, el universo es un efecto análogo de Dios en el que Dios y el hombre están en dimensiones distintas. Porque Dios no adquiere nada creando el mundo, ni pierde nada sin la creación. Por eso vemos que utiliza las nociones de semejanza y participación, pero no se queda en el sentido platónico. Porque la materia del Demiurgo del Timeo sólo está informada por las ideas en las cuales participa, mientras que la materia en Santo Tomás recibe su ser y sus formas de Dios. Para Santo Tomás el universo es un universo en el que en todas las cosas se ven los vestigios de Dios. De hecho, es en la estructura de las cosas que los pensadores cristianos encuentran los vestigios de la Trinidad. Santo Tomás encuentra en la substancia, la forma y el orden coesencial a las cosas, la huella de Dios uno y trino.[790] Acoge las explicaciones científicas y filosóficas que aprovecha para comprender mejor a Dios. Reconoce que Dios da el ser a los entes y, por la misma bondad, confiere a las causas que sean causas, delegándoles parte de su poder y de su actualidad. La causalidad surge de la actualidad que Dios participa al mundo. Santo Tomás concibe la relación del mundo con Dios como algo que está en su propio ser y en las leyes que le hacen operar. La eficacia de las causas segundas es una participación analógica de la eficacia divina. La causalidad física es una causalidad creada por ser de la creación, tal y como los entes son del Ser y como el tiempo es de la eternidad.

Todo esto sucede porque Santo Tomás parte del cristianismo que sabe que Dios lo ha hecho todo para Sí mismo.[791] Porque en Dios la causa y el fin son uno. Dios todo lo ha hecho para Sí porque no puede encontrar fuera de Sí algún fin de sus actos. El bien por el cual Dios crea no es sino el Ser mismo que por ser Acto

perfecto, es creador. Dios es infinitamente bueno y libérrimo, porque es un Bien que no tiene ningún bien más para alcanzar. Por eso en Dios no puede haber egoísmo sino generosidad, porque no tiene nada que ganar. Dios siendo absolutamente deseable, ha querido que existan otros entes que participan análogamente de su ser para que existan análogos de su deseo. Lo que Dios hace al crear, son entes que disfrutan de su propia gloria como Él la goza. Porque al participar de su Ser, participan de su Beatitud. La gloria que busca Dios al crear, no es para Él sino para las creaturas.[792] Dios no crea para aumentar su gloria, ni para ser reconocido, porque ya posee toda la gloria. Dios crea para comunicarla y, por eso, el fin de todo lo creado es Él mismo, no como un acto de egoísmo que le pueda añadir algo, sino por un acto de suprema bondad.

Santo Tomás ve que toda acción que realiza el hombre, es un vestigio de la presencia de la finalidad en el universo. El mundo, para Santo Tomás, es un universo sacramental y orientado en el que las cosas son principalmente vestigios de Dios. Por todo lo anterior, la aportación que hace a la Filosofía y el impacto que esa aportación tiene en el orden moral es muy grande. Porque la noción de causa final recibe su sentido pleno en el universo que depende de la libertad de Dios creador. El mundo griego no había alcanzado estas verdades racionales con las fuerzas de su razón. De aquí también podemos concluir que la aportación del cristianismo a la Filosofía y a la Teología moral es muy valiosa, porque les aclara que sólo hay verdadera finalidad si la inteligencia está en el orden de las cosas y si esa inteligencia es del creador y con eso la conciencia moral del hombre cambia y adquiere plenitud.

12.5

Relaciones del universo con Dios en Santo Tomás frente al pensamiento de los colosos griegos.

Como lo vimos en el tercero y cuarto capítulo, otro de los temas más importantes que Santo Tomás aborda es la relación del mundo con Dios. Y esto se debe a que para Santo Tomás el universo es bueno por el puro hecho de ser, y Dios es el Ser y, por lo mismo, el Sumo Bien. De modo que, todo lo que es, se debe a la libertad de Dios y depende ontológicamente de Dios al punto de que incluso todo lo que hacemos, Dios lo crea. [793] Para Santo Tomás, todo ser finito tiene una dependencia absoluta de Dios como fuente de toda causalidad. Ontológicamente todo es por Dios y para Dios aun cuando en el plano físico todo lo que sea, sea uno en sí y uno para sí. Porque todo lo que ha sido creado por Dios depende de la eficacia creadora que lo produce. Por eso el ser creado siempre será contingente en cuanto posee un ser que le es dado. Sin embargo, Santo Tomás nos da un matiz muy importante: la forma que lo constituye es su ser y la causalidad que ejerce y su eficacia, son su causalidad y su eficacia. [794] Las creaturas poseen una existencia propia con todas las atribuciones que de ello derivan, aunque tengan una dependencia radical del ser de Dios porque sólo en Dios tienen el ser y el movimiento.

Santo Tomás precisa que Dios gobierna todas las cosas de tal modo que ellas sean las que realicen sus propias operaciones. Y esto es fácil de comprender porque, como lo que Dios crea es acto de ser, esos actos segundos son eficacias causales que se arraigan en el acto de ser. Los entes creados son analogados del ser de Dios y, por eso, ejercen una causalidad creada análoga a la causalidad creadora. Todas las causas segundas participan de la fecundidad infinita del acto creador.[795] Hemos visto antes que en eso, Santo Tomás difiere radicalmente de la filosofía griega. Porque la idea cristiana del Ser, con la idea judeo-cristiana de la

creación introduce una diferencia radical con el universo de Platón o de Aristóteles. La causalidad segunda del universo se funda en Dios creador. De alguna manera Dios hace todo lo que la creatura hace y es. La causalidad y la eficacia dependen de Dios. Las cosas son bellas, porque Dios es Bello; las cosas son buenas, porque Dios es Bueno; y las cosas son, porque Dios Es.[796] Existe una dependencia sobrenatural de los entes en el orden de la gracia, y una dependencia natural en el orden del ser. Poco tienen que hacer las causas segundas porque, por la eficacia divina, todo está realizado. Pero en el universo creado, los seres son verdaderos seres y son verdaderas causas. Dios da a las cosas no sólo el acto de ser que les hace existir, sino también la causalidad que deriva de ese acto de ser.[797] Esto se lleva a cabo porque la materia puede recibir las formas de una causa segunda, es decir, de un ser en acto que comunique algo de su actualidad a la materia. Una causa segunda es un ser en acto que participa de la causalidad divina. Las causas segundas no crean, pero causan porque participan substancialidad.[798] La semejanza divina penetra hasta el interior de la naturaleza en la eficacia de la causalidad y esto es evidente porque, en la grandeza de la obra que es la creación, se conoce la grandeza del creador. El efecto propio de la causalidad creadora es el ser. Por eso todo el mundo es análogo de Dios por el sólo hecho de ser. Pero, además, como lo hemos dicho antes, en Santo Tomás, la mera posibilidad de ser, es ya algo bueno, aunque sea algo sólo posible y necesite completarse. Como lo hemos visto antes, Santo Tomás reconoce que también hay mal como ausencia de ser en donde debería haberlo.[799]

El universo está incompleto, inacabado y en devenir, de modo que las causas segundas obran para completarse y luego comunicarse. En los seres contingentes la potencialidad de la materia les mantiene abiertos a posibilidades de ser, que se adquieren obrando, y todo lo que les permita realizar su ser, les asemeja más a Dios. Para Aristóteles las cosas se mueven para adquirir perfección de su substancia y así imitar la perfección divina de los motores inmóviles. Pero para Santo Tomás, las cosas se mueven para adquirir la plenitud de ser porque, al alcanzar la perfección de su naturaleza, se hacen semejantes a Dios.[800] La causalidad en Santo Tomás no es creadora porque el ser siempre se recibe de Dios, pero si es productora de ser en la medida en que es y puede dar el ser que ha recibido produciendo un efecto. Las causas segundas son cooperadoras o colaboradoras en la obra creadora. Los hombres, como causas segundas, no creamos ser, porque sólo Dios crea, pero tampoco dejamos el ser intacto y

estático como si no hiciéramos nada. Actualizamos lo virtual; conferimos a lo que ya es, lo que es capaz de ser como instrumentos de la creación.[801]

Dios crea a las creaturas comunicándoles la semejanza de su ser y de su causalidad.[802] Santo Tomás sostiene que las cosas participan de la perfección de Dios de tal modo que toda injusticia hacia la creación, es una injusticia contra Dios. Dios como bien supremo ha hecho todo para lo mejor que es el bien común de todos, y que es su propia gloria y, por eso, el hombre debe buscar el mayor bien de todo. Porque Dios ha comunicado su bondad a las cosas, para que cada una pueda transmitir la perfección que ha recibido a las demás.[803] Como lo hemos dicho varias veces, Dios ha creado todo para su gloria, es decir, para que participe de su perfección y, por eso, la gloria de Dios está en el principio y en el fin de todo el Universo.[804] En Santo Tomás, el universo cristiano, es bueno en cuanto es, pero es incompleto en cuanto tiene que colaborar en la creación perfeccionando su ser ejerciendo la causalidad segunda. Para alcanzar la gloria de Dios, no sólo hay que ser, sino que hay que obrar, y en el caso del hombre, por ser libre, debe obrar bien. Porque si no obra bien, conforme a su naturaleza racional, aun cuando nada puede privar a Dios de su gloria,[805] el hombre si puede privarse de ella. Como vemos, en este punto, se abre aún más la distancia entre la Filosofía cristiana y el pensamiento de los colosos griegos.

12.6

La providencia en Santo Tomás frente al pensamiento de los colosos griegos.

Platón decía que no es correcto sostener que los dioses existen y que no se ocupan de los negocios humanos. [806] Y es que para Platón los dioses están atentos de las cosas humanas, tanto en las cosas grandes como en las pequeñas. [807] Pero además Platón nos dice que hay una ley en el hombre de la que no puede escapar y que regula las reencarnaciones que va a tener y que se resume en que, si somos buenos, viviremos con los buenos y seremos tratados con bondad, pero si somos malos, viviremos con los malos causando el mal y soportando el mal de los otros. [808] Sin embargo, la visión de Santo Tomás es muy diferente porque, como lo hemos venido viendo, gracias a la Revelación sostiene que Dios ha creado el universo y, por tanto, todo le pertenece. [809] Como sus obras, todos sus caminos son perfectos y ha previsto todo lo pasado, lo presente y lo que ha de venir. A diferencia de Platón, para Santo Tomás el hombre no depende de una ley impersonal, sino de una persona de la cual depende su ser y su destino. Y es que, como lo hemos visto, el elemento clave judeo-cristiano es que hay una providencia porque el universo es creado libremente por Dios. Se trata de una relación personal entre la creatura y el creador. Por eso para el cristiano lo único que importa es buscar el reino de Dios y su justicia. Santo Tomás hace ver que con el cristianismo terminó el universo mecánico de un pensamiento puro como era el universo aristotélico. [810] En Aristóteles el pensamiento puro coeterno del universo no ha sido creado por ese pensamiento y, por lo mismo, lo ignora. Esa visión fue superada por la de Dios Padre que se ocupa de todo hasta de lo más pequeño e insignificante del universo. Dios crea a los entes de la nada y los incorpora a su propia gloria. Dios provee todo lo necesario a cada ente y lo conduce hacia su fin particular. Dios ha creado todo por su Verbo. [811] La diferencia con la visión de las ideas de Platón subsistentes en un mundo inteligible independiente del Demiurgo, es que esas ideas se ven ahora en Dios como formas iniciales que se encuentran en el comienzo de las cosas sometidas a las leyes de la creación.

Lejos de la fatalidad ciega de los griegos, en el cristianismo el universo es obra de la sabiduría de Dios, que todo lo sabe. Todo es semejanza de Dios en algún grado.[812] Con todo esto se confirma la acción de la providencia Divina en que interactúan el crear y el regir. Todo lo contingente recibe la forma de Dios y existe y se mantiene en la existencia gracias a la providencia divina. Porque si Dios no le participara el ser, dejaría de existir. En el cristianismo, Dios ha hecho las cosas por su sabiduría soberana y las conserva en el ser por su bondad suprema. De Dios viene el ser, la belleza, la bondad y el orden, de tal suerte que, para Dios es una sola y misma cosa crear, formar y gobernar. Nada es azaroso en el universo cristiano en cuanto es creado por Dios.[813] Las ideas son en Dios las formas o esencias a semejanza de las cuales han sido creadas. Esas formas están en Dios y no fuera Dios como lo pensaba Platón.[814] Y si están en Dios son idénticas a Él. En Santo Tomás, se trata de la esencia de Dios en cuanto es conocida bajo una relación. La esencia divina es el principio de creación de todo lo creado y, en este caso, la idea aparece sólo como Dios conoce su esencia en cuanto principio de las creaturas a las que puede participar el ser.[815] De modo que, en Santo Tomás, aun cuando la esencia de Dios es una y conocida por Dios como una sola, tiene tantas ideas como creaturas. Dios conoce perfectamente su propia esencia en lo que es en sí y en cuanto es participable. Cada creatura es un modo de participación y de semejanza a la esencia divina. La multiplicidad de ideas en la unidad de Dios es el arte de Dios que es uno, puesto que Dios es uno e incausado, pero causa de todas las cosas que no son Él.[816] Dios sabe todas las cosas, y sabe cómo son porque las cosas son como Él las sabe. He aquí la diferencia de Santo Tomás respecto a Platón. Porque no sólo se trata de percatarnos que las ideas en Platón subsisten independientemente del Demiurgo, sino que, en Santo Tomás, las ideas están en Dios creador conservador y providente. El pensamiento de Dios es el lugar de las ideas que son en Dios aun cuando Dios no hubiera creado nada, porque esas esencias inteligibles sólo se relacionan consigo mismas y son su propio fin. Esta es la base metafísica de la providencia cristiana.

En Santo Tomás, la idea es esencialmente el conocimiento que Dios tiene de su esencia en cuanto participable. Se trata de una emanación de la esencia divina que incluye la relación de todos los entes posibles con Dios.[817] Las ideas son eternamente en Dios; son la expresión de una creación que es posible. Las ideas

son el conocimiento que Dios tiene de su esencia. De algún modo son las creaturas mismas en cuanto creables por Dios. Dios concibe las ideas porque piensa las creaturas, aun cuando no las piensa sino en relación a Él mismo. Por todo esto, en Santo Tomás, Dios creador no puede ser concebido sino como una providencia. Dios posee la ciencia de todos los existentes a los que conoce perfectísimamente en su singularidad.

En Platón los Dioses se desprenden de una ley general, mientras en Aristóteles los motores inmóviles pueden desinteresarse de lo que sucede en el universo. Y esto se entiende porque en la concepción platónica y aristotélica no hay creación de la materia por parte de los dioses ni de los motores inmóviles y, por eso, éstos no tienen por qué conocerla. Desconocen la materia y a los entes que la materia individualiza. En cambio en el cristianismo que recoge Santo Tomás, el universo creado queda siempre bajo la acción del entendimiento divino.[818] La providencia cristiana tiene como objeto lo singular,[819] y, por eso, lo conoce, prevé y quiere hasta en sus más mínimos detalles. El Dios de Santo Tomás que es el de los filósofos cristianos es el Dios de la Biblia, el Ser, Creador y Señor que ordena libremente todo. Como lo vimos en el tercer capítulo, Dios dispensa el ser a todo cuanto existe lo conserva y lo rige sin que nada se sustraiga a su gobierno de un modo perfecto.[820] Dios ha creado y ordenado todas las cosas en vista de un fin que es Él mismo. Por eso, cuando decimos que Dios rige al mundo por su providencia, afirmamos que ordena todas las cosas en vista de Sí mismo por su ciencia y por su voluntad.[821] Dios conoce todo y lo dirige a Él porque tiene poder infinito y porque su voluntad perfecta no puede querer otra cosa que el bien total.[822] Dios dirige todas las cosas hacia Él sin que ellas le puedan dar ninguna perfección, y lo hace para imprimir su perfección en ellas comunicándoselas en la medida que cada una es capaz de recibirla.[823] Pero además, en el hombre que está dotado de actos libres, por su naturaleza y su fin, como puede servirse de las demás cosas en cuanto estás están ordenadas a él, ha de dirigir el resto del universo hacia su fin que es la bienaventuranza de la que todo participará en los hombres como seres racionales.[824] El universo alcanzará a Dios por medio de la humanidad. Aun con esto hay que recalcar que nada escapa a la providencia divina, aunque en el caso del hombre por su racionalidad y su libertad queda la responsabilidad de alcanzar su fin noble. El hombre creado inteligente y libre, ha de ordenar los medios para alcanzar a Dios con sabiduría y con prudencia. Dios asocia al hombre a su providencia de modo que es gobernado por esa providencia y se gobierna a sí mismo y gobierna todo lo demás como coadjutor

de Dios. Por todo esto es tan distinta la concepción griega de la cristiana que Santo Tomás nos presenta, porque además de todo lo visto, cada hombre colabora con Dios para que en el cumplimento de la ley todo alcance su Fin.

Como vemos son grandes las aportaciones que, con el cristianismo, hace Santo Tomás de Aquino a la Filosofía. Y es que Santo Tomás recoge toda la herencia griega, patrística y medieval, y la lleva a su plenitud utilizando los recursos filosóficos de la Filosofía griega, en especial del gran descubrimiento aristotélico del acto y la potencia, así como de la esencia, junto con la Tradición cristiana patrística y medieval. El monoteísmo con la idea de creación, cambia radicalmente la visión de la naturaleza al penetrar en el ser de los entes y captar la relación profunda entre Dios y el universo. Porque ya no se trata de una fuerza impersonal, en gran medida independiente del universo, sino de un Dios personal, creador, conservador y providente. El monoteísmo que considera a Dios creador, junto con la Filosofía griega proporcionaron los elementos para que, una mente tan brillante como la de Santo Tomás, fuera capaz de pasar de la naturaleza al ser de los entes, es decir, del plano físico al metafísico, y así descubrir la riqueza de las relaciones del universo con Dios creador y providente.

Capítulo XIII.

Reflexiones en torno a la moralidad.

Hasta este punto hemos visto, desde distintos ángulos que, junto con la creación del hombre, Dios le dio sus leyes y le dotó de un alma con inteligencia y voluntad, es decir, con una capacidad real de elegir, análoga a la que tienen los ángeles. En efecto, hemos insistido en que Dios ha creado al hombre inteligente y libre para hacerle responsable de su fin último. Es de este modo como el hombre es libre de elegir los medios que le conducen a la felicidad o los que le conducen a su frustración eterna. De aquí deviene la importancia radical de este tema, que además conlleva grandes consecuencias, porque bajo esta perspectiva, la libertad queda con cierta ausencia de sujeción, incluso respecto a la ley de Dios, permitiendo que el hombre elija y colabore en su destino. Por eso vemos importante abordar, en este capítulo, el tema de la moralidad como relación del acto libre con su fin, en el que Santo Tomás de Aquino no sólo recoge y sintetiza el pensamiento clásico y medieval, sino que, como hemos venido viendo, sus aportaciones de carácter perenne, aportan elementos importantes a la Filosofía y se adelantan a muchos problemas que se han planteado durante las distintas épocas.

13.1

Generalidades sobre la libertad.

Aprovechando lo que hemos visto sobre la libertad, podemos decir que un punto fundamental del cristianismo, y que Santo Tomás destaca, es que la elección es imposible sin el conocimiento y consiste en el acto de un apetito que apunta a uno de sus objetos asequible. Pero para Santo Tomás, antes que el apetito está la persona humana cuyo apetito supone un fin. De modo que, antes de la elección de los medios está la voluntad del fin y, antes de la voluntad, está la persona humana concreta que es la que apetece el fin. Esto responde a un postulado que consiste en que primero es el ser y luego la operación, o, dicho con más precisión, el ser es la causa de la operación. De aquí que, para el pensamiento cristiano que recoge Santo Tomás, la voluntad no sea sino el órgano de la causalidad eficiente propia del hombre, mientras la elección voluntaria expresa la espontaneidad de una naturaleza que es el principio de sus operaciones. [825] Un dato interesante, del que Santo Tomás saca mucho provecho, es que los cristianos son los primeros en utilizar el término libre albedrío que no se encontraba en Aristóteles y en los griegos. Esto es importante porque el término albedrío hace referencia a una elección libre, es decir, a una capacidad del querer para autodeterminarse desde el interior. Y es que en los textos de la Sagrada Escritura, Dios nos prescribe o nos prohíbe querer o realizar ciertas acciones. [826] La voluntad como facultad apetitiva espiritual, siempre está en disposición de querer o no querer. El querer y su acto son inseparables, porque el acto nace de la voluntad y, en el caso de la libertad de ejercicio, la voluntad es siempre libre, porque puede elegir u optar por abstenerse de hacerlo. La voluntad es libre de querer o no querer, de ejercer su acto o de no ejercerlo. En cierta forma el querer del sujeto cristiano es causa de sus actos y, por eso, le son imputables. En este sentido, lo que han acentuado los pensadores cristianos y que Santo Tomás presenta magistralmente, es que en el hombre puede haber una separación del querer de toda sujeción. Podemos obligar a alguien a aprenderse algo de memoria, pero no podemos obligarlo a que lo acepte. Recordemos que, mientras

la libertad de especificación consiste en elegir un bien entre muchos, la libertad de ejercicio se mueve en un plano más profundo al poder elegir o dejar de hacerlo.

Santo Tomás distingue tres puntos de vista de la libertad con relación al acto: el primero, cuando se trata de la libertad con relación al acto, en cuanto la voluntad puede realizar un acto, o puede decidir no hacerlo. El segundo, la libertad con relación al objeto, en cuanto la voluntad puede querer tal objeto o su contrario. Y el tercero, la libertad con relación al fin, en cuanto la voluntad puede querer el bien que es su fin, o el mal.[827]

En el primer caso, que se refiere a la libertad del acto, no hay problema, puesto que la voluntad es dueña de sus determinaciones, antes o después del pecado original o incluso en los bienaventurados del cielo que, aun estando confirmados en gracia, su voluntad siempre quiere lo que quiere y, por tanto, es libre. En el segundo caso tampoco hay problema considerando el elegir los medios para un fin, porque esa elección es libre. El hombre puede elegir las vías para alcanzar su fin que es la felicidad. Pero, en el tercer caso, si consideramos la elección de los medios con relación al fin al que se dirigen, el hombre es absolutamente libre, porque puede fallar en el conocimiento de la naturaleza de su fin o sobre los medios que debe poner para alcanzarlo. Si no hubiera errores en el conocimiento, la voluntad siempre sabría lo que hay que hacer, y sin la debilidad de su voluntad jamás decidiría no hacer lo que debe hacer. Pero justo esos errores en el conocimiento y esas fragilidades en la voluntad nos indican la existencia de un libre albedrío. Aun cuando hay que aclarar, que esos errores y fragilidades no son la libertad. Porque donde no pueden producirse errores y fragilidades, como es en el caso de los bienaventurados, la libertad es plena eternamente. Porque si ejercemos la libertad cuando elegimos mal, hacer siempre el bien es ser más libre.[828]

La libertad en una decisión equivocada es debida a su carácter de acto voluntario, pero no es debida a su falibilidad. Porque, como lo hemos visto antes, elegir el mal es, en realidad, una deficiencia en el uso de la libertad. Y

aquí es donde hay que precisar que la voluntad, en cuanto a su naturaleza, está necesariamente determinada a querer el bien, porque ese es su objeto. La libertad es una modalidad de la voluntad y la raíz de la libertad está en la inteligencia. La voluntad se dirige necesariamente hacia el bien, pero es libre respecto a los diversos bienes concretos que la inteligencia le propone. La indeterminación de la voluntad no es respecto al bien, sino respecto a los bienes particulares que la inteligencia le va presentando. Por eso sabemos que la raíz de la libertad es la inteligencia. Porque es la inteligencia la que le propone no sólo un bien sino muchos, de donde se sigue que es libre para el elegir entre unos y otros o incluso de decidir no elegir como sucede en la libertad de ejercicio.[829]

El problema radica cuando la razón duda o queda perpleja, es decir, suspende el juicio, porque, en ese caso, queda totalmente indeterminada. Pero eso sucede sólo en los hombres en esta vida terrena. Por eso, Santo Tomás distingue el caso de Dios, de los Ángeles y de los bienaventurados en relación a la libertad del homo viator o al hombre terreno. Porque la razón de Dios es infalible y, por lo mismo, libérrima frente a lo que no es su propia perfección. Esto sucede de modo análogo con Jesucristo y con los bienaventurados.[830] Porque en el caso de Jesucristo en su vida terrena, aunque su voluntad estaba determinada al bien, no lo estaba al bien particular. Y la voluntad de los bienaventurados, aunque se encuentra confirmada en gracia, ha de ordenar sus actos hacia su fin.[831] Mientras en el caso de los ángeles que ven a Dios directamente, no pueden dejar de quererlo ni de equivocarse en los medios para alabarle y servirle. Pero ese no poder dejar de quererlo ni de alabarle es lo que manifiesta la perfección de su libertad.

En suma, Santo Tomás deja claro que el libre albedrío de los bienaventurados y de los ángeles que no pueden pecar, es más perfecto que el de los humanos que somos pecadores. Y su perfección radica en su causa que es su intelecto, porque donde hay intelecto hay libre albedrío y, mientras más perfecto es el intelecto, hay mayor libertad.[832] A lo que hay que añadir que los humanos, en esta vida terrena, tenemos una voluntad débil. Y es que por un lado tenemos el querer y por el otro su causa que es la inteligencia. Todo lo anterior nos muestra que mientras otras propuestas vacilan en el tema del libre albedrío, toda la moral cristiana tiene su base en la afirmación de un libre albedrío indestructible de

cimientos muy sólidos. Es el cristianismo el que le da la importancia al poder y al lugar que tiene el libre albedrío en la definición del acto humano. Se trata de un querer que, en la medida en que se va realizando en la verdad y el bien, es libertad.

13.2

Consideraciones en torno a la Filosofía griega y el protestantismo.

Como lo hemos dicho varias veces, Dios ha creado al hombre libre haciéndolo responsable de su destino. [833] Y es la libertad humana la que le permite elegir el camino de la felicidad o de la frustración eterna, de modo que con la libertad el hombre colabora o coopera con Dios en la consecución de su destino. Si analizamos la propuesta de Aristóteles, para él las naturalezas son principios internos de operación de los entes. Se trata de un principio interno de los actos humanos. Hemos visto que, en los seres no vivientes, la naturaleza está determinada a un modo de obrar; en los vivientes irracionales tiene una cierta indeterminación debida a la sensibilidad que los pone frente a varios objetos posibles dando lugar al apetito o tendencia. Sin embargo, en el hombre, por tener un intelecto capaz de ser, en cierto modo, todas las cosas gracias a su inteligencia, la voluntad puede elegir entre varios objetos que la inteligencia le presenta. La voluntad humana tiende naturalmente a su fin que es la felicidad, pero es libre frente a los medios para alcanzarla. Es así como la elección tiene un papel muy importante en Aristóteles. [834] Por esa razón, cuando Santo Tomás conoció la propuesta de Aristóteles vio que en su definición de elección voluntaria estaba implicada la noción de razón. [835] Lo que Santo Tomás observó es que, si bien la elección es imposible sin el conocimiento, es el acto de un apetito que apunta a uno de sus objetos posibles. El apetito es una expresión del dinamismo interno de la naturaleza; el hombre es un ser natural y su voluntad, aunque pueda oponerse a la naturaleza, es un aspecto particular del deseo natural en un ser que es racional. El ser es la causa de la operación de modo que la voluntad es el órgano por el que el hombre actúa como causa eficiente. Santo Tomás ve que la elección voluntaria es una manifestación de una naturaleza que es principio de sus operaciones y nos da una explicación de esto en la Suma Teológica. [836]

Ya los Padres de la Iglesia y los filósofos medievales habían considerado la analogía que hay entre la causalidad segunda y Dios creador, con lo que el problema de la libertad había adquirido un nivel muy distinto que en los griegos. Aun cuando la elección como decisión del querer antecedido por una deliberación racional ya estaba muy elaborada en la propuesta de Aristóteles, en el fondo él no habla de libertad ni de libre albedrío. Lo que hay es una libertad psicológica. Lo que Aristóteles entiende por voluntario es una acción que proviene del ser mismo, pero no es el libre albedrío. Como lo vimos al inicio, es hasta el cristianismo que se introduce el libre albedrío forzándose a indagar sobre el elemento que realiza la elección que es lo que llaman arbitrio y que es una elección libre. Son los cristianos los que sitúan el libre arbitrio como una primera determinación, en la aptitud del querer para autodeterminarse desde dentro de la persona. Este modo de estudiar la libertad, lo obtuvieron de los textos de la Sagrada Escritura que prescriben o prohíben querer o hacer cosas. Santo Tomás destaca que, para el cristiano, la voluntad es dueña de sí misma y puede querer o no querer.[837] En la libertad de ejercicio, que consiste en elegir o dejar de hacerlo, la voluntad es siempre dueña de sí misma y libre. Esta noción medieval, no existe en Aristóteles. La voluntad es libre en varios sentidos, pero el punto de partida es que puede querer o no querer, es decir, realizar su acto o no realizarlo y, esta libertad, que se llama de ejercicio, es esencial y salvaguarda la libertad humana de todo intento por negarla o destruirla. Es la libertad en la que Santo Tomás identifica el libre albedrío con la voluntad o con el acto de elección de la voluntad. Porque, cuando la voluntad elige es porque quiere, pero podría no querer. Ya habíamos dicho que podemos obligar al hombre a hacer una cosa, pero no podemos obligarlo a quererla. Por eso Santo Tomás sostiene que el libre albedrío es libre de sujeción, porque el acto de elegir está indisolublemente unido a la eficacia causal del ser espiritual que lo ejerce.[838] Como vemos no es el sentido de proairesis o preferencia aristotélico que es un acto precedido de una deliberación.[839] Una cosa es el querer y otra el arbitrio. Aun con el gran mérito de Aristóteles para el que la elección es esencialmente voluntaria y la deliberación racional precede la decisión del querer. O, dicho de otro modo, la elección voluntaria va precedida de la deliberación racional. Sin el conocimiento racional, la voluntad estaría determinada como un apetito animal. Pero, fuera de Aristóteles, en los griegos lo que existe es una libertad que consiste en una espontaneidad necesariamente determinada.

Por eso es tan importante el avance aristotélico de considerar a la inteligencia

como la raíz de la libertad. Lo que hace que una elección sea libre es el conocimiento racional que la precede. Aristóteles concibe la voluntad no como un simple apetito que sigue a un conocimiento, sino que, gracias a ese conocimiento, la voluntad es capaz de ejercer una elección verdadera (proairesis) o preferencia real. Sin embargo, Santo Tomás, da un paso muy importante colocando la inteligencia y la voluntad en su lugar ontológico en lo que se refiere al acto libre. Es fiel a Aristóteles al sostener que la elección es esencialmente un acto del querer y, por lo tanto, el libre albedrio depende directamente de la voluntad o es la voluntad misma. En Santo Tomás es la voluntad la que quiere o no y la que elige entre una cosa u otra. También sostiene que la voluntad no sería lo que es sin el juicio. Es la voluntad la que sanciona el juicio. De modo que el acto del libre albedrío es esencialmente un acto de la voluntad que quiere y no de la razón que juzga, pero precedido por el juicio de la razón práctica. En pocas palabras, para Santo Tomás, el libre albedrío es voluntario materialmente y racional formalmente.[840] Es Santo Tomás quien introduce el concepto de libertad natural (voluntas ut natura) a esa modalidad de la voluntad con la que la libertad queda siempre salvaguardada.[841] Distingue la voluntas ut natura de la voluntas ut ratio. La voluntad puede elegir y elige independientemente de si elige bien o mal.[842] Para Santo Tomás, toda elección es una indeterminación psicológica y una indiferencia moral.

Mientras el término aristotélico eleutheria tiene un sentido político. Se trata de una persona que no depende política o socialmente de otras, como un ideal de la democracia.[843] El cristiano ve la libertad psicológica propia del libre albedrío libertas a necessitate, pero a esto añade un elemento muy importante que es la libertad del pecado y la libertad de la muerte.[844] El cristianismo distingue la libertad del libre albedrío en estado de indiferencia moral y la del libre albedrío liberado como se encuentra en los bienaventurados. Hemos visto que Santo Tomás aclara que, en el cristianismo, la voluntad como poder no debe confundirse con la mala elección de su libertad. El hombre es libre y obra mal por su albedrío, pero el poder obrar mal no es lo que hace que su albedrío sea libre. Porque la verdadera libertad es no obrar mal, pero como el hombre puede obrar mal, lo hace, aun cuando ese obrar mal no forme parte de su verdadera libertad que consiste en no obrar mal. El verdadero poder al que se refiere el cristianismo es el de querer eficazmente el bien. Cuando el hombre hace el mal, la voluntad se libera de querer el bien, pero no de la necesidad de hacer el bien y, por eso, queda mutilada. Esto sólo se resuelve teológicamente por la gracia que

devuelve al libre albedrío algo de su eficacia primera. Es decir, de la eficacia que tenía antes del pecado original.

Por eso habíamos dicho que de los tres puntos diferentes que Santo Tomás distingue respecto a la libertad: la libertad con relación al acto, es decir, el hecho de que la voluntad puede obrar o no y la libertad con relación al objeto, en cuanto la voluntad puede querer un objeto o su contrario, no producen problema alguno; pero en lo que se refiere a la libertad con relación al fin, en cuanto la voluntad puede querer el bien o el mal, los errores de la razón y las debilidades de la voluntad son indicadores de un libre albedrío, pero no constituyen la libertad. Hay que dejar claro que, para Santo Tomás, poder elegir el mal es una deficiencia en el ejercicio de la libertad. Es una mutilación de la libertad misma. La voluntad está naturalmente determinada a querer el bien, se dirige necesariamente al bien y sólo está indeterminada respecto a los bienes que la inteligencia le presenta.[845] Y donde hay inteligencia hay libre albedrío y mientras más conocimiento intelectual más libertad.[846] Esto es en lo que posteriormente erraron Lutero y Calvino que negaron el libre arbitrio. Sin embargo, en este estudio hemos visto que el cristianismo ha defendido el libre albedrío y sus cimientos necesarios como algo indestructible. Muy posterior a lo expuesto por Santo Tomás, la reforma protestante inició el pensamiento moderno que abdica del libre albedrío y con eso el hombre ya no puede ser un cooperador de Dios. Sin embargo, el cristianismo ha sido muy claro en afirmar la espontaneidad de un querer que, en la medida en que es más eficaz en lo que se refiere a la verdad y el bien, es plenamente libre.

13.3

El papel de la virtud y el vicio en el ejercicio de la libertad.

Para el cristianismo la virtud es bella porque es buena, pero, a diferencia de los colosos griegos para los que la virtud era un fin en sí misma, en el cristianismo la virtud vale porque dirige al hombre hacia Dios. Santo Tomás nos indica que, en el mundo griego, la virtud es un hábito, es decir, una cualidad estable que permite, al que cuenta con ella, obrar según su naturaleza. La virtud aristotélica hace obrar al hombre conforme a su naturaleza, es decir, conforme a la razón. [847] Lo que a la visión cristiana aporta a la virtud en sentido aristotélico, es que esa naturaleza está regida por una ley que viene de Dios. Por eso, en última instancia, la rectitud de la voluntad del cristiano se mide en función del acuerdo con la voluntad de Dios. La verdad del juicio y la de la voluntad son la misma porque ambas consisten en ajustarse a la ley de Dios, es decir, pensar y querer como es debido.

Bajo la perspectiva tomista, como contraparte de la virtud, se reconoce el pecado, la maldad y el vicio. El pecado que es un acto desordenado conforme a lo que exige la naturaleza del que lo realiza y, por tanto, malo porque aleja de la plenitud de ser de la naturaleza al que obra mal, a la vez que acaba por ser un vicio en cuanto es contrario a la virtud.[848] Santo Tomás sostiene que el mal no se limita a transgredir la ley o el orden de la naturaleza, sino que, como ese orden es establecido por Dios, eso significa ir contra Dios. Violar las leyes de la razón, es violar la regla primera y fundamental que es la ley eterna que no es otra cosa que la ordenación de la mente divina para el gobierno del mundo.[849]

Santo Tomás piensa así, porque en el cristianismo el hombre es dirigido por Dios, no sólo a un fin natural con las exigencias de la ley natural, sino que es

dirigido a su fin sobrenatural y, por tanto, ha de someter su razón a la ley divina y a las mociones de la gracia. Para el cristiano no basta con cumplir la ley divina que la razón natural humana descubre, sino que hay que alcanzar un fin sobrenatural que excede por mucho la ley natural. Los colosos griegos Platón y Aristóteles, a pesar de sus grandes avances y descubrimientos, no sobrepasaron la razón.

Pero, además, hemos visto que Santo Tomás nos aclara que, en el cristianismo, la ignorancia invencible o inculpable puede hacer que el hombre cometa faltas o errores morales de los cuales no es responsable, lo cual no quiere decir que esos fracasos no sean males que provoquen graves consecuencias. Por eso, para el cristiano es importante formar la razón y la voluntad en la virtud, porque la virtud le ordena a alcanzar la felicidad mientras el vicio le condena a no alcanzarla. La ley de Dios no es algo externo a Dios como sucedía en los colosos griegos, sino que la ley de Dios es su misma esencia y su eficacia es la de la creación. La ley eterna es Dios mismo, cuya razón gobierna y mueve todas las cosas así como las ha creado.[850] La ley de Dios no es más que su Sabiduría que mueve y dirige hacia su fin todas las cosas que ha creado. Los entes creados, que participan de su ser divino, participan de su ley inscrita en su esencia y, por tanto, participan analógicamente en la ley eterna de Dios. De este modo, Dios creador se afirma como fuente y causa de toda legislación natural, moral y social. Santo Tomás aclara que las leyes del mundo físico son la obra de Dios que prescribe a la naturaleza las leyes que debe seguir. Por eso, el hombre, gracias a su inteligencia que le permite conocer el orden establecido por Dios, debe cumplir con ellas. Es así como, la bondad de la voluntad humana depende de la ley eterna. Porque el hombre participa de la ley eterna que conoce dirigiéndose a ella.

En suma, Santo Tomás aclara que, dentro del cristianismo, como el orden natural es una participación real de la ley divina que lo establece, todo lo que se opone al orden natural es un vicio. De aquí que todo desorden en relación a la ley natural, participa en cierta medida, del sacrilegio. El pecado acaba siendo, en última instancia, un suicidio de la persona que fue creada para la bienaventuranza eterna y que, al realizar el pecado, la rechaza. La malicia del pecado es el rechazo a Dios, que no disminuye la gloria de Dios, pero la

desprecia.[851] Por eso el hombre que trasgrede la ley de Dios, se excluye de la gloria a la cual estaba destinado por Dios. Mientras Dios permanece en su propia perfección, el hombre pierde su perfección por la rebelión de su voluntad. El pecado no es sino una destrucción del orden divino que sólo Dios puede restaurar. Para que el hombre pueda merecer, es necesario que Dios lo restituya. Y esto sólo es posible por la gracia. Santo Tomás deja muy claro que mientras la virtud precedida por la gracia es muy valiosa porque nos une a Dios, el pecado es muy grave porque sustituye el servicio a Dios por el servicio al demonio. Por eso, para que el libre albedrío resucite de las consecuencias del pecado es necesaria la gracia.[852]

13.4

Precisiones sobre la conciencia moral en el acto libre.

Aun cuando hemos visto que la Patrística y la Edad Media consideraron, con mucho respeto la moral griega, es un hecho que los cristianos, en el intento por conservar todo lo perenne de ella, tuvieron que reestructurarla. Esto sucedió así, debido a que, en la moral griega de virtudes y vicios, los actos humanos buenos o malos han de estar vinculados a cualidades permanentes, es decir, a hábitos estables que van determinando el modo de ser de la persona más allá de sus actos singulares. Se trata del querer que está en el fondo del mismo hombre y que va formando nuestra vida. Pero lo que interesaba a los colosos griegos no eran tanto los actos morales concretos sino el hombre como efecto total de sus actos.

En cambio, Santo Tomás nos aclara que para los cristianos Dios es el Ser creador de los entes en su materia y en su forma, y en los entes vivientes en sus cuerpos y en sus almas. Dios conserva el ser de los entes que crea y provee de todo lo necesario a todo aquello que crea. Ni una forma, ni un alma subsiste sin Dios y ningún pensamiento o cosa se le escapa. Por eso, dice Santo Tomás que, bajo la perspectiva cristiana, no puede haber salvación para quienes pronuncian palabra de paz pero maquinan el mal en su corazón.[853] Para el cristiano que ha obrado el mal y está contrito, no queda más esperanza que la confesión de su pecado para obtener el perdón de Dios.[854] Porque Dios conoce el interior del hombre y, como hemos visto, en el cristianismo, el pecado es anterior al acto por el cual se manifiesta al exterior.

Pero no sólo eso, sino que, en el uso de la libertad, en ocasiones el pecado que es interior, es independiente de los actos exteriores. Y es que el consentimiento

interior es ya un acto que se manifiesta ante Dios como el acto exterior se manifiesta a los hombres. Es en el interior del hombre donde principalmente se ejecuta el mal y se cometen los crímenes. Del interior vienen los malos pensamientos, las muertes, los adulterios, las impudicias, los robos, los falsos testimonios, las palabras injuriosas.[855] Todo lo que decimos, todo lo que pensamos, de día o de noche, sabemos que Dios asiste a ello, y estamos seguros, porque el que es todo luz, ve todo lo que se oculta en nuestros corazones.[856]

En el caso de Santo Tomás, él sabe que en el interior del hombre está la intención que es voluntaria en cuanto conoce el bien y decide tender hacia él. La intención es la causa de la elección de los medios que quiere para su fin, y, por eso, es muy importante para la calificación moral del acto. Porque en el caso de que por error se elijan mal los medios, la intención repercute positivamente resolviendo, de algún modo, la mediocridad. Santo Tomás reconoce la importancia primordial del consentimiento interno, y su preponderancia sobre los actos que le siguen. Y es que en el cristianismo una cosa es pecar y otra llevar a cabo el pecado. Una cosa es una mala acción externa y otra el pecado que está en el interior. Porque para Dios pesa la culpabilidad según la intención. Mientras los hombres castigan o premian las acciones, Dios ve la intención según la conciencia de los hombres, que no es una facultad distinta de la voluntad o de la razón, sino más bien son actos o juicios por los cuales aplicamos el conocimiento racional a nuestra conducta para juzgar si lo que hacemos es bueno o malo. La intención está en la conciencia que juzga si conviene o no conviene hacer una cosa o dejar de hacerla; la conciencia ordena obrar o no hacerlo.

Pero, además, toda prescripción de la conciencia obliga a la voluntad a conformarse a ella aun cuando esta esté equivocada y acabe por imperar equivocadamente un acto malo. Por eso, para no errar, Santo Tomás nos dice que la bondad del querer, ha de ordenarse desde adentro real e intencionalmente hacia el fin supremo trascendente que es Dios. El hombre ha de tener la intención de conformar su voluntad a la de Dios, dejando que Dios obre en él. Como lo hemos dicho, cada vez que quiere un bien particular, ha de querer que esa elección sea conforme a la voluntad divina que ha de conocer. Porque esa elección conforme a la voluntad divina es lo que confiere el valor moral. Ese

principio de unidad entre la voluntad divina y humana es lo que da unidad a la vida humana, porque une al hombre a Dios por el amor.[857] Y ese amor ha de elevarse hacia el orden de la caridad que produce virtudes sobrenaturales que salen como frutos que maduran.

En el estoicismo griego el sabio es el libre. Pero en el pensamiento de Santo Tomás, el sabio es el que sabe que no puede hacerse libre por sí mismo, pero desea ser libre. El cristiano sabe que nada tiene que no haya recibido. El cristiano sabe que Dios mismo es quien hace que la voluntad humana se dirija hacia Él y que sea buena. Por eso el cristiano sabe que, si aparta libremente su voluntad de Dios, pervierte su voluntad. En el cristianismo, la medida de la actividad moral del hombre es Dios que la regula y que la dirige. Pero aquí hay que entender que, aun con esto, su fuente es interior porque la ley divina que rige la voluntad humana se descubre con la razón. La voluntad humana ha de someterse a la voluntad de Dios que es autor de la ley. El hombre ha de querer obrar por respeto a la ley moral; ha de respetar y abrazar la ley moral que es la ley de Dios con amor. Con esto el cristianismo otorgó un sentido nuevo a la moral griega. Los griegos, aun los colosos, no concibieron claramente y plenamente las nociones de ley moral, obligación, deber, responsabilidad y mérito; aunque pudieron concebirlas a partir de sus principios puramente racionales. Estas nociones no son un asunto de fe, sino de razón, porque son alcanzables por la razón a partir de una profundización metafísica, y por eso pertenecen al ámbito filosófico, aunque los griegos no las hayan alcanzado.

De aquí que Santo Tomás, como otros autores cristianos, aunque considera los aportes griegos, no puede limitarse a ellos. Porque, aunque la idea de obligación moral es filosófica, le hace falta completarla con la del Ser absoluto que es Dios. Debido a que, en última instancia, el deber no se deduce de una revelación, sino de una doctrina de la creación que a su vez se deduce racionalmente de una metafísica del Ser. La moral de la obligación no es contradictoria a la moral griega. Como lo hemos visto antes, los colosos griegos, sobre todo Aristóteles, pudieron haberla descubierto, pero no la descubrieron porque no penetraron más en su Metafísica. Y, por eso, el cristianismo, y dentro del cristianismo, Santo Tomás, tuvo que rehacer la moral griega, tomando sus principios perennes, pero dándole un sentido totalmente nuevo y diferente aun cuando no sea

contradictorio con lo que la inteligencia griega había alcanzado.

13.5

Precisiones sobre el mal en relación con la libertad.

Dentro de todos los sistemas del mundo antiguo y moderno, sólo el cristianismo valora a la materia en cuanto creada por Dios. Por eso el cristianismo supera la visión griega y plotiniana, a la vez que supera todas las visiones modernas y contemporáneas de la naturaleza y del mal. Porque lo que añade el concepto de creación a la materia como principio de posibilidad y de indeterminación, en cuanto creada por Dios, es un elemento que la redime de cualquier visión pesimista. Tener la capacidad real de ser, es algo bueno que no puede compararse con el vacío del mal. La visión cristiana conlleva un realismo optimista y esperanzador. Prueba de esto es que Santo Tomás de Aquino afirma que más vale ser sabio que poder serlo, pero añade que ya es una cualidad muy buena poder llegar a serlo. [858] Hay que recordar que en el cristianismo la materia es buena porque es obra de Dios. [859] Todo lo que es, en cuanto creado por Dios, tiene una bondad intrínseca y con esto el cristianismo coloca el mal en su verdadero lugar ontológico como algo negativo, accidental y que justo por no ser nada positivo ni sustancial, abre la esperanza a ser eliminado.

Santo Tomás nos enseña que entre las cosas buenas unas son mejores que otras; que hay cosas más buenas y menos buenas. Pero simplemente por ser creadas ex nihilo, es decir, de la nada, las cosas son y son buenas porque son creadas, aunque su mutabilidad está inscrita en su esencia porque son creadas de la nada. El hecho de ser creadas, las hace mutables. Todo cuanto es creado, dura y guarda en sí una contingencia esencial que le pone en peligro de volver a la nada si Dios no le mantiene en el ser. Todo lo creado conserva una aptitud intrínseca para no ser. Sin embargo, la visión de Santo Tomás, no es la de Plotino para quien la materia es mala, ni la de Aristóteles para quien la materia introduce en el mundo el desorden y la contingencia. El cristianismo ayudó a los filósofos y a Santo

Tomás, a dar un salto a la Metafísica haciendo pasar del plano de la cualidad al plano del ser. El cambio se da porque hay entes y con esto da preeminencia al ser.

Santo Tomás señala que el cuerpo no es malo porque no es el cuerpo el que ha hecho pecar al espíritu, sino el espíritu el que ha matado al cuerpo. Al demostrar que la composición que distingue a Dios de las creaturas no es la de materia y forma sino la de esencia y acto de ser, Santo Tomás ayuda a la Filosofía a alcanzar un nivel de profundidad y de claridad mucho mayor. El mal como privación de un bien que debiera ser no puede darse sino en relación al bien al cual le hace falta su propia perfección. Es así como el bien es sujeto del mal, de modo que el mal no puede subsistir ni conocerse sino en relación al ser del bien.[860]

Con estos elementos Santo Tomás nos señala el verdadero lugar del mal, incluso en su sentido más crítico, que es el del mal moral. Porque, como lo habíamos visto antes, dentro del orden del universo, los entes dotados de inteligencia son capaces de conocer, por medio de la consciencia, su destino, sus privaciones y sus corrupciones y, en general, su miseria, pero también son capaces de conocer y ser conscientes de la beatitud que pueden alcanzar. Por eso el hombre, dentro de la creación es un gran bien, porque es capaz de vivir en sociedad con Dios unido por una inteligencia y una voluntad. Es capaz de los más altos bienes porque es libre y por su libertad es capaz del más grande de los bienes, aunque también por esa libertad sea capaz de perderlo. De hecho, el hombre ha hecho mal uso de su libertad abandonando el mayor bien sustituyéndolo por algo que sólo era bueno.

Habiendo sido creado para Dios, el hombre se prefirió a sí mismo y con eso introdujo el mal moral en el mundo. Un mal que ya había sido introducido por el maligno. En Santo Tomás, el mal moral no es simplemente faltar a la racionalidad de la naturaleza humana como sucede en la Ética de Aristóteles, tampoco se trata de comprometer el destino por una falta como lo propuso Platón. Santo Tomás nos muestra cómo la libertad mal usada introdujo el

desorden en el orden divino y produjo la realidad de un ser que se ha rebelado contra el Ser. El hombre en el uso de su voluntad libre, puso en juego la relación fundamental de dependencia que une a la creatura con el Creador. La esencia de la falta fue no reconocer la dependencia radical de la creatura a Dios. Proclamar que el hombre es mejor que Dios. Por eso Santo Tomás nos aclara que siempre que el hombre peca, se prefiere a Dios y se separa de Dios privándose del único fin en el que puede encontrar su realización plena. Rechazando a Dios, el hombre se condena a la miseria de modo que con la visión cristiana se puede ver con claridad que todo mal acaba siendo pecado o consecuencia del pecado.[861]

Con su mala elección, el hombre desordenó el cuerpo, lo sacó del orden y del equilibrio propio de su ser físico, introduciendo la descomposición del mismo. El optimismo cristiano es realista porque reconoce que el mal es un hecho que no puede negarse. Pero la solución cristiana del mal es clara porque Dios creó creaturas como participaciones de su beatitud, a la vez que quiso que esa beatitud fuera de ellos. Y para que realmente fuera de ellos los hizo de modo que quisieran esa beatitud de tal manera que para quererla debían poder rechazarla, porque de lo contrario estarían determinados a ella. Dios creó el universo y los seres espirituales para que participaran de su vida divina en el vínculo de una sociedad verdadera. Los seres espirituales como el hombre y los ángeles, no son seres necesariamente orientados a pecar, pero si con la posibilidad de pecar en cuanto su naturaleza es creada y, por lo mismo, mutable. La capacidad de beatitud sin posibilidad de pecado sólo es posible en un Bien Absoluto como lo es Dios. Por eso más allá de los alcances de la razón y de la Filosofía, los seres espirituales que no son Dios deben ser confirmados en la gracia. Santo Tomás ya había visto en San Agustín que es un bien muy grande haber creado seres que con el hecho de querer la bienaventuranza puedan escapar a la miseria y alcanzarla.[862] Por eso reconoce, que el mal viene de una voluntad que no ha sido creada mala ni indiferente tanto al bien como al mal. La voluntad ha sido creada buena y le bastaba continuar siendo buena sin esfuerzo para alcanzar la santidad perfecta. Pero, como lo hemos dicho antes, la contingencia metafísica del ser una naturaleza creada, conlleva la posibilidad metafísica de pecar, aunque como una mera posibilidad que nunca debió actualizarse. Aun con todo, hay que añadir que, gracias a Santo Tomás, nos queda muy claro que la visión del cristianismo no es la de los luteranos, los calvinistas, o la de los jansenistas, es decir, la de un universo cuya naturaleza está corrompida por el pecado. Porque Santo Tomás deja claro que aun en estado de naturaleza caída, el mundo es bueno y valioso,

porque es bueno en cuanto ser y porque el mal no puede subsistir sino en el bien que es. El mal es corrupción del bien de modo que si hay mal es que hay bien. El pecado no aniquiló todo el bien porque no aniquiló el ser. Prueba de ello es que el mundo no ha dejado de existir. El mal no puede destruir la naturaleza, la prueba de eso radica en que el hombre no deja de ser una persona humana por el pecado. De hecho, esa naturaleza, que permanece a pesar del pecado, es la que le permite la adquisición de todas las virtudes.[863] El estatuto ontológico del hombre es inmutable independientemente de todo lo accidental que pueda afectarle.[864] Santo Tomás nos enseña que el cristianismo nunca depreció la naturaleza, pero comprendió que en el estado actual está en camino de alcanzar el fin para el que fue creada. Lutero y Calvino fueron quienes negaron su estatuto ontológico y su valor con una visión totalmente pesimista de la naturaleza después de la caída del hombre.

Como lo hemos dicho, Santo Tomás deja muy claro que toda la creación incluido el cuerpo humano es creatura de Dios y por lo tanto es bueno. El cuerpo no es una cárcel como lo comprendía Platón. El cuerpo, desde el punto de vista cristiano, es un bien precioso que hay que cuidar para darle el orden, la unidad y la belleza. Santo Tomás nos enseña que no es cristiano negar el cuerpo ni despreciar la naturaleza porque, en cierto sentido, amar las obras de Dios y amar a Dios, son una misma cosa. Santo Tomás aclara que el ascetismo cristiano, bien entendido, es el intento de restituir al cuerpo la perfección de su estado antes del pecado original. No se trata de una aversión al Ser, sino al no-ser. Por eso el ascetismo medieval es un intento por reintegrar el mundo a Dios. Y no puede ser de otra forma porque el cristianismo detesta el desorden, la fealdad y el mal que el hombre, en el ejercicio de su libertad mal usada, ha introducido en la creación. Y por eso hace un esfuerzo por limpiar lo malo del mundo fundado en el optimismo y la esperanza que está implicada en el cristianismo. Pero ese optimismo no consiste en negar el mal, ni en aceptarlo como si fuera bien, sino en enfrentarlo con el auxilio de la gracia de Dios que es capaz de rehacer lo que el hombre ha destruido. Porque lo que quedó es bueno en sí mismo en cuanto ha sido creado por Dios. La naturaleza está caída, pero aun así expresa la gloria de Dios en la tensión que está implicada en su restablecimiento.

13.6

La integridad moral cristiana como corolario de la libertad.

Recogiendo todos los elementos que han girado en este estudio en torno a la libertad, Santo Tomás nos enseña que en el cristianismo el hombre íntegro es el hombre de bien, en el que su alma es bella y digna de ser honrada porque es virtuosa. Pero, como hemos visto, a diferencia de los griegos, en Santo Tomás, la virtud misma no es digna de honra sino en cuanto dirige el bien hacia Dios. [865] En efecto, con Santo Tomás queda claro que en el cristianismo la virtud no es el bien supremo como lo era para los colosos griegos. Porque el cristiano considera el acto humano o acto moral calificándolo como bueno o malo de un modo muy distinto al de Aristóteles.

Santo Tomás recoge de Aristóteles que, el acto humano, que el cristiano llama pecado es, en primer lugar, un acto vicioso o que se opone a la virtud. Según Aristóteles, las virtudes son hábitos o cualidades estables buenas que permiten a los que las poseen obrar conforme a su naturaleza.[866] Para Aristóteles, una cosa es buena en cuanto es lo que debe ser para satisfacer las exigencias de su naturaleza. El bien exige obrar conforme a lo que se es. En eso consiste obrar bien o hacer el bien. Un acto humano es bueno o virtuoso en cuanto es conforme a la naturaleza del que lo realiza. De esto, Santo Tomás recoge el hecho de que el pecado, la maldad y el vicio se oponen a las virtudes. Hemos dicho que el pecado es un acto vicioso porque es un acto contrario al orden que la naturaleza prescribe. Santo Tomás lo concibe como un acto malo que es el resultado de un vicio y que es una carencia de perfección conforme a lo que la naturaleza prescribe. Por eso, el pecado para Santo Tomás es contrario a la virtud.[867]

De modo que, Aristóteles concibió la virtud y el vicio como un acuerdo o

desacuerdo con la naturaleza y esto fue asumido por el cristianismo, pero superado grandemente con Santo Tomás. Para comprender esta diferencia, hay que recordar que para Aristóteles la naturaleza es lo que coloca a un ser en su especie propia, y, por consiguiente, es su forma. Y la forma para Aristóteles es el alma que razona. De tal suerte que lo que en Aristóteles confiere a la naturaleza su carácter de humano es la razón. Por eso lo que va conforme a la naturaleza, en Aristóteles equivale a decir que es lo que concuerda con la razón. En cambio, el mal moral, pecado o vicio del que deviene el pecado son faltas a la racionalidad en el acto o en el hábito. De esto Santo Tomás recoge que la virtud es lo que hace bueno al hombre que la posee o lo que hace buena la obra que el hombre realiza, haciéndole capaz de obrar conforme a su naturaleza, es decir, según la razón.[868] Sin embargo, estas afirmaciones de Aristóteles, ya no habían sido suficientes para los cristianos en cuanto no contienen ninguna relación entre la voluntad del hombre y la de Dios. En el cristianismo lo fundamental es que las naturalezas se deben a Dios y, por lo mismo, cuando se apartan de sus esencias faltan a la ley que Dios estableció cuando las creó.[869]

Por eso hemos insistido con Santo Tomás, que el cristiano no puede hacer a un lado a Dios limitándose al orden de la naturaleza. Para el cristiano la rectitud de la voluntad en el hombre se concibe en su concordancia con la voluntad de Dios a la vez que con la razón. En el cristianismo, la rectitud de la razón humana es ajustarse a la ley de Dios. Se trata de la razón que juzga conforme a la ley que Dios estableció en la naturaleza.[870] Esto sucede porque, como lo hemos visto, la regla objetiva de la conciencia moral cristiana es la ley divina. El hombre, creado por Dios, está orientado hacia Dios como su fin sobrenatural, y de ese modo su inteligencia y su voluntad están sometidas a lo que ordena la revelación y a las mociones de la gracia. Y aquí hay una distancia muy grande con el pensamiento de los colosos griegos porque, si bien la ley natural de la razón no es más que la ley eterna descubierta por el hombre, la ley natural de la razón no se reduce a las prescripciones de la razón natural. Lo que Dios ordena y prohíbe al hombre es mucho más de lo que su razón le prescribe o le prohíbe. Ambas cosas, lo que Dios ordena y prohíbe y lo que la razón prescribe o prohíbe al hombre, coinciden en muchas cosas sobre todo porque el fin natural del hombre se ordena al sobrenatural, pero no son lo mismo. La ley eterna está muy por encima de la razón humana. De aquí se sigue una diferencia muy grande que consiste en que la Filosofía aristotélica defina el mal moral como lo que se opone a la razón, mientras Santo Tomás lo ve como un pecado, es decir, como

una ofensa a Dios.[871]

Santo Tomás nos enseña que el filósofo cristiano no puede conformarse con el plano meramente intramundano, porque el mal moral va mucho más allá. Para Santo Tomás desobedecer a la razón que juzga conforme a la ley establecida por Dios en la naturaleza, es desobedecer a Dios y, por eso, todo pecado es una prevaricación.[872] Para Santo Tomás, la conciencia moral está sometida a la ley natural moral establecida por Dios. Todo esto supera por mucho la visión Aristotélica. Aristóteles no trasciende el ámbito del juicio de la razón, por eso lleva implícito el hecho de que la maldad tiene relación directa con la ignorancia a la manera socrática. Para Aristóteles todo hombre malo es ignorante de aquello que debería hacer o evitar. La injusticia y la maldad depende de un error del intelecto, o más precisamente de un error inicial de juicio.[873] Para Aristóteles, la maldad y la injusticia radical presuponen siempre el error inicial de la razón.[874] La maldad moral depende de la presencia de un vicio o cualidad estable que es la causa de las acciones defectuosas. Para Aristóteles se pueden cometer injusticias sin ser injusto y maldades sin ser malo, pero tener el juicio erróneo y la voluntad desordenada hasta ser capaz de elegir el mal es ser perverso o injusto. Para él, la virtud es el hábito razonable que nos hace capaces de alcanzar la felicidad, mientras el vicio es el hábito, contra la razón, que nos aleja de ella. En Aristóteles no hay más ley que la del hombre. Pero, además, la felicidad Aristotélica es muy relativa, porque consiste en la vida virtuosa que se vincula con el éxito y el fracaso en este mundo. El Primer Motor inmóvil no es legislador porque no es creador. Sigue su curso sin producir leyes que dirijan. Para Aristóteles y el pensamiento griego, no hay más dicha que acompañe al bueno que una felicidad intramundana sin cielo y sin un Dios personal y creador, ante el cual arrepentirse, y sin más consecuencia que la infelicidad mundana. Al Primer Motor aristotélico no le interesa la vida moral del hombre ni las consecuencias que esta pueda tener.

En lo que se refiere a Platón, las cosas son distintas, los dioses son los autores y gobernantes de la naturaleza. Ellos gobiernan el mundo por medio de leyes. Su postura se parece al cristianismo porque para él hay un orden moral definido por un orden divino, en el que no hay diferencia entre obedecer a los dioses o a la parte inmortal de nuestro ser.[875] Sin embargo, como vemos, el universo de Platón

está sometido a una pluralidad de dioses que lo organizan pero que no lo crean, es decir, su universo no depende totalmente de su autor. El mal moral platónico es una violación de la ley establecida por el dios del que se hace intérprete el arte del legislador humano. La diferencia también radica en que las leyes que rigen a los Estados dependen también del azar y de la oportunidad que junto con ese dios gobierna todos los negocios humanos.[876] Se trata de un universo que no es creado y en el que la ley divina no reina como sucede en el universo cristiano que nos presenta Santo Tomás, porque al no ser creado, el universo platónico está entregado a sí mismo. Se trata del reino de una providencia rodeada de sanciones establecidas para asegurar el respeto a sus decretos. Una justicia que recompensa a los buenos y castiga a los malos, pero como una ley impersonal. La recompensa es vivir como justo entre los justos. La vieja ley es que lo semejante ama a su semejante y eso basta para que reine el orden de los seres a quienes gobierna. Si se desvían, sus desvíos no trascienden a Dios, ni siquiera a la Justicia que no tiene responsabilidad sobre el hombre. El dios platónico y la justicia platónica no son responsables de lo que el hombre haga o deje de hacer.

Lo que propone Santo Tomás es muy diferente porque en él, la ley divina se identifica con la inteligencia de Dios y, por tanto, es idéntica a Dios. Se trata de una ley por la que todas las cosas son creadas y gobernadas. El Dios cristiano es un Dios creador cuya ley eterna es Él mismo y cuya razón gobierna y mueve todas las cosas así como las ha creado.[877] Como vemos, la distancia entre la ley moral cristiana que nos presenta Santo Tomás, y la ley que propone Platón es muy grande. La ley eterna que coincide con la Sabiduría de Dios, atrae hacia sí todas las cosas que ha creado. Todo lo creado participa del ser de Dios de modo que la norma de su actividad está en la estructura misma de su ser. Por eso podemos decir que, en Santo Tomás, la ley natural es a la ley eterna, lo que el ser es al Ser. Dios creador es fuente y causa de toda legislación natural, moral y social.[878] Pero además, el hombre es capaz de conocer racionalmente la ley eterna y de dirigirse a ella.[879] El orden de la naturaleza es una participación a la ley divina que lo crea y, por eso, todo lo que va en contra de la ley divina es un vicio.[880] Pero este vicio no se limita a trastornar un orden establecido en la materia por un Demiurgo, sino que al oponerse al orden establecido por Dios para el mayor bien del hombre, éste niega y destruye en sí mismo el fin que Dios se ha propuesto al crearlo. Este es el sentido en el que Santo Tomás considera el pecado como una ofensa a Dios. Porque Dios creó al hombre con el fin más noble que es Dios mismo, y, con el pecado, el hombre rechaza y destruye lo que

Dios se ha propuesto. En el fondo el pecado extermina la vida moral del hombre que fue creado para la bienaventuranza eterna. Por eso el pecado es un desprecio y un rechazo del plan de Dios.

Aristóteles no pudo vislumbrar esto, porque no concibió una ley natural creada por Dios. Tampoco Platón concibió el mal moral como algo contra la obra de Dios. Por eso, Santo Tomás deja claro que, para el cristiano, aunque ontológicamente nada de lo que hacemos puede herir a Dios formalmente, el que obra mal obra contra un Dios personal que le trasciende, de ese modo destruye lo que Dios mismo ha creado. No es Dios el que se afecta con el pecado, sino el hombre, o en su caso el ángel que opta por el mal. Dios no fracasa, ni el hombre o el ángel pueden cambiar el cumplimiento de la Voluntad de Dios. De hecho, el hombre o el ángel no pueden faltar al orden establecido por Dios, sino en la medida que Dios se los permite. Es el hombre o en su caso el ángel, quien se hace enemigo de Dios por el pecado haciendo necesaria la sanción. Aunque, como lo hemos dicho en repetidas ocasiones, hay que considerar que muchas veces la ignorancia o la debilidad atenúan la gravedad de su pecado. Pero cuando el hombre opta por el pecado con conocimiento de causa y con dominio de su voluntad, desprecia a Dios en cuanto se niega a reconocerle, es decir, a darle gloria formalmente y eso es una grave ofensa a Dios.[881] Con eso el hombre se excluye de la gloria de Dios. A Dios no le resta nada, el que pierde es el hombre al rebelarse contra Dios.

Aquí se ve la distancia tan grande que en el ejercicio de la libertad exige la integridad moral cristiana respecto a la integridad moral propuesta por los colosos griegos. Porque, como podemos concluir a partir de lo expuesto por Santo Tomás, para el cristiano, las infracciones graves a la ley natural que es ley divina, cuando se hacen con conocimiento y voluntad, adquieren un sentido muy distinto al que tiene la moral de los colosos. Es tal la gravedad del pecado por la desproporción tan grande que hay entre Dios y el hombre que por eso en el cristianismo sólo Dios ha podido remediarla. En el cristianismo el pecado es un atentado contra el orden establecido por Dios, de modo que el hombre ya no puede restituirlo porque él no lo ha creado. Sólo Dios puede dar al hombre lo que perdió, porque Dios es quien se lo había dado. No hay fuerza humana que salde la infinitud de la ofensa. En el cristianismo ya no se trata de virtudes ni de

méritos, sino del orden de la gracia o don gratuito de Dios que restituye al hombre por su infinita bondad.

Los colosos griegos pensaron que el hombre puede llegar a ser justo ejercitándose para obrar bien. Pero Santo Tomás nos enseña que el cristiano es consciente de que la ofensa a Dios destruye al hombre al colocarlo al servicio del demonio en lugar de al servicio de Dios. Por eso cae en la cuenta que la restitución del pecado requiere de la gracia.[882] Porque el mal moral destruye la imagen de Dios en la obra de la creación con todas sus consecuencias y, por eso, el hombre es consciente del precio infinito que ha sido necesario saldar para restaurarla. Sólo Dios, que ha creado al mundo y al hombre, puede salvarlo con su infinito amor. Al hombre sólo le corresponde aceptar, evitando poner obstáculos a esa salvación.

Bibliografía:

[1]. Alvira, Rafaél. (1978). La noción de finalidad. Pamplona. EUNSA.

[2]. Alvira, Tomás. (1985). Naturaleza y libertad. Pamplona. EUNSA.

[3]. Aerstsen, Jan. (2012). “Medieval Philosophy as Trascendental Though”, Brill.

[4]. Aquino Tomás de. Alarcón, e., S. Thomae de Aquino Opera omnia (Corpus Thomisticum, Pamplona 2000s.: http://www.anav.es/filosofía/ALARCON/.

[5]. - BUSA, R., Opera Omnia, ut sunt in Indice thomistico, additis 61 acriptis ex aliis medii aevi auctoribus, curante Roberto Busa, Sj (Frommann Verlag Günter Holz-book KG, Stutgart-Bad Constatt 1980.

[6]. - (1997). Cuestiones disputadas sobre el mal. Trad. Ezequiel Téllez Pamplona, EUNSA.

[7]. - (2000). Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, trad. A. Mallea; estudio preliminar y notas C. A. Létora Mendoza PMR, 9; EUNSA, Pamplona.

[8]. – (2001). Comentrio a la Física de Aristóteles, trad., estudio preliminar y notas C A. Oértora. Pamplona, Ed. EUNSA.

[9]. - (1999). Comentario al libro VII y VIII de la Metafísica de Aristóteles, Pamplona, prol., trad, y edición de J. Morán. (CAF, 69 y 70).

[10]. – (2016). Cuestiones disputadas sobre la verdad Tomos I y II, Turín-Roma, Pamplona, EUNSA.

[11]. – (2001). Opúsculos y questiones selectas. Tomo I (Filosofia 1). Madrid, Ed. B.A.C.

[12]. – (2005). Opúscuos y questiones selectas. Tomo III (Teología 1). Madrid, Ed. B.A.C.

[13]. – (1956). Quaestiones Quodlibetales, Turín-Roma, ed. Marietti, 9° edición a cargo de R. Spiazzi.

[14]. – (1905). Summa Contra Gentiles, Turín-Roma, ed. Marietti, 11° reimpresión.

[15]. – (2007). Summa Contra los Gentiles, ed. Bilingüe, con texto de la ed. Leonina, dirigida por L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra, introducciones por Eudaldo Forment Giralt, 2 vols. Madrid. B.A.C.

[16]. – (1964). Summa Theologiae. Tertia Pars, vol. IV, Madrid, B.A.C.

[17]. – (1929). Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis, París, Edición preparada por R.P. Mandonet O.P. Lethielleux editoris.

[18]. – (1963). Summa Theologiae, Secunda Secundae, vol. III, Madrid, B.A.C.

[19]. – (1962). Summa Theologiae. Prima Secundae, vol. II, Madrid, B.A.C.

[20]. – ([1961]). Summa Theologiae. Prima Pars, vol. I, Madrid, B.A.C.

[21]. - Aristóteles. (1983). Ética Nicomaquea. Versión española y notas de Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. México, UNAM.

[22]. - (1982). Metafísica. Madrid. Ed. Gredos. Segunda edición trilingüe.

[23]. - (2011). Obras completas. Trad. Carlos Megino Rodríguez, Tomás Calvo y Miguel Candel Sann Martí. Madrid. Ed. GREDOS.

[24]. - (1980). Physics (I-II). Cambridge-London. Trad. P.H. Wicksteed y F. M. Cornford, Harvard-Heinemann, Loeb Classical Library.

[25]. – (1989). Posterior Analytics, Topica, Cambridge-London, Trad. H. Tedennick y E.S. Forster, Harvard-Heinemann, Loeb Classical Library.

[26]. Buzeta Undurraga, Sebastian. (2013). Sobre el conocimiento por connaturalidad. Pampona, cuadernos de Anuario Filosófico.

[27]. Beuchot, Mauricio. (2008). Conocimiento, realidad y acción en Santo Tomás de Aquino. Salamanca España, Ed. San Esteban.

[28]. Canals Vidal, F. (1956). El “lumen intellectus agentis” en la ontología del conocimiento de santo Tomás, en Covivium I. Reproducido en ([1981]) Cuestiones de fundamentación. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 11- 40.

[29]. - Sobre la esencia del conocimiento, Barcelona: PPU.

[30]. Carlos Arthur R. Do Nascimiento. (2000). Nota sobre la questao dos universais em Tomás de Aquino. Revista Española de Filosofía medieval, 7 (2000), pp.137-142.

[31]. Castañeda Rodríguez, V.M. (2015). Tax morality in Latin America and corruption as one of its determinants. Revista mexicana de ciencias políticas y sociales, 60 (224), 103-132. Doi: 10.1016/S0185-1918(15)30005-2.

[32]. Caturelli, Alberto. (1981). Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación.Argentina. Dirección general de Publicaciones. Universidad Nacional de Córdoba.

[33]. Contreras, Sebastián. (2011). La inteligibilidad de la naturaleza

y su vinculación con el conocimiento de los universales. Anuario de Estudios medievales. No.41, 1, pp. 375- 378.

[34]. Christopher Kaczor. (2002). Proportionalism and the Natural Law Tradition, Washington D.C. Catholic Universiti of America Press.

[35]. Cipriani Thorne, Juan Luis (Cord.). (1989). Catecismo de Doctrina Social. Madrid, Ediciones Palabra.

[36]. Derisi, Octavio Nicolás. (1945). La doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás, Buenos Aires, Cursos de cultura católica.

[37]. - (1985). Estudios de Metafísica y Gnoseología. II Gnoseología. Buenos Aires. E.D.U.C.A.

[38]. – (1988). Tratado de Teología Natural. Buenos Aires. Ed. Universidad Católica de Argentina.

[39]. – (1980). Los fundamentos metafísicos del orden moral. Cuarta Edición. Buenos Aires. E.D.U.C.A.

[40]. Dumas, tomás. (2014). The Role of Existential Judgments in Inowing The Existence of Beings. Espíritu. LXIII n.148, pp.317-331.

[41]. Echeverría, Martín F. (2015). El conocimiento intelectual del individuo material en la escuela tomista, Espíritu. LXIV, n.150, pp.269-302.

[42]. Edward O. Wilson. (1970). Toward a New Catholic Morality, Garden City.

[43]. Fabro, Cornelio. (1950). La nozione Metafísica di participazione Secondo S. Tommaso d´Aquino. Torino. Societá Editrice Internazionale.

[44]. Ferraro, Christian. (2015). Ser y conocer en la doctrina tomasiana de la sensación. La dúplex immutatio y el problema de la spiritualis intentio en De Pot., q.5, a.8. Espíritu. LXIV, n.149, pp. 25-54.

[45]. Ferrater Mora, José. (2001). Diccionario de filosofía, Barcelona.

[46]. Forment, Eudaldo. (1992). Lecciones de Metafísica. Madrid.

Ediciones Rialp.

[47]. - (2015). Sabiduría Cristiana. Fe, Gracia y Libertad. Valencia (España), EDICEP.

[48]. - (2011). Catecismo de la Suma Teológica. Edición revisada y completada por Eudaldo Forment, Thomas Pègues. Madrid, Homolegens.

[49]. - (2009). Metafísica, Madrid, Palabra.

[50]. - (2009). Santo Tomás de Aquino Su vida, su obra y su época. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

[51]. - (2003). "Persona y conciencia en Santo Tomás de Aquino. Revista Española de Filosofía Medieval. No. 10.

[52]. - (2001). Autoconciencia y ser en Santo Tomás. Revista Española de Filosofía Medieval [8] ([2001]).

[53]. - (1986) El problema de Dios en la metafísica. Barcelona, Promociones Publicaciones universitarias.

[54]. - (2004) Historia de la Filosofía Medieval. Madrid, Palabra.

[55]. – (1984). Persona y modo substancial. Barcelona, España. Promociones, Publicaciones Universitarias.

[56]. Fraile, Guillermo. (2005). Historia de la Filosofía. Tomo 1 Grecia y Roma Primera ecición, octava impresión. Madrid España, Biblioteca de Autores Cristianos.

[57]. - (1986). Historia de la Filosofía. Tomo II (1.) Cuarta edición por Teófilo Urdanoz, Madrid España, Biblioteca de Autores Cristianos.

[58]. - (1986). Historia de la Filosofía. Tomo II (2º.) Cuarta edición por Teófilo Urdanoz, Madrid España, Biblioteca de Autores Cristianos.

[59]. Gallus, Manser. (1947). La esencia del Tomismo. Madrid. Traducción a la 2ª edición alemana por Valentín García Yebra.

[60]. García Alonso, Luz. (1978). Filosofía de la eficacia. México. JUS.

[61]. – (2000). El hombre, su conocimiento y libertad. México. Porrúa.

[62]. – (2009). Gnoseología. –Hábitos intelectuales-. México. UCIME.

[63]. – (1995). Ética o Filosofía Moral. México, Diana.

[64]. García López, Jesús. (2006). Escritos de Antropología Filosófica. Pamplona. EUNSA.

[65]. -(1971). La abstracción según Santo Tomás. http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/37680/1/201802%20CAF%

[66]. - (1975). La abstracción según santo Tomás. Anuario Filosófico, Vol. 8, No. 1, pp.205- 221.

[67]. - (2001). Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural. Pamplona. EUNSA.

[68]. Garrigou-Lagrange. (1932). Le rélisme du príncipe de finalité. París. Desclée de Brower.

[69]. – (1935). Le Sens du mystére. París.Desclée de Brower.

[70]. Gilson, Étienne. (2002). El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Cuarta edición. Pamplona España, EUNSA.

[71]. - (2009). El espíritu de la filosofía medieval, Madrid, Rialp.

[72]. – (1932). L´espirit de la philosophie mediévale. París.

[73]. Hervada, Javier. (1994). Introducción crítica al Derecho Natural. México. Ed. Minos.

[74]. Hobbes, Thomas, and J. C. A. Gaskin. (1998). Leviathan. Oxford: Oxford University Press. http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=12309

[75]. J. Dewey, Reconstruction in Philosophy. http://www.gutenberg.org/files/40089/40089-h/40089-h.htm

[76]. J.G. Milhaven. (1970). Toward a New Catholic Morality, Garden City.

[77]. J. M. Ramirez. (1922). De analogía secundum doctrinam Aristotelico-Thomisticam,

Madrid.

[78]. John Stuart Mill. Utilitarianism. http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mill1863.pdf

[79]. Jolivet, Regis. (1976). Tratado de Filosofía, Lógica y Cosmología. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.

[80]. Juan Pablo II. Alocución a un grupo de asesores fiscales, 7/12/1980.

[81]. Juan Pablo II. Encíclica Veritatis Splendor.

[82]. Kant, Emmanuel. (2002). Crítica de la razón práctica. Trad. Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Salamanca, España. Ediciones Sígueme.

[83]. Kelsen Hans. (1962). “Theórie Pure du Droit” Seconde Edition, ps. 6-13, Dalloz, París.

[84]. Manser, P.G.M. O.P. (1935). Das Wesen des Thomismmus. Freiburg.

[85]. – (1947). La esencia del tomismo. Traducción de la 2ª Edición alemana por Valentín García Yerba.

[86]. Millán Puelles, Antonio. (1981). Fundamentos de Filosofía. Undécima edición, Madrid, RIALP, S.A.

[87]. - (1976). La síntesis humana de naturaleza y libertad, Madrid, Rialp.

[88]. Neuman María del Rosario. (2016). La actualidad del entender y del amor indeterminado que el alma tiene de sí y de Dios. Espíritu, LXV, n.151, pp.73-84.

[89]. Nugent, D.A. (2013). Legislating morality: The efeccts of tax law complexity on taxpayers´ attitudes. Journal of Applied Business Research, 29 (5), 1479-1494.

[90]. Ocampo Ponce, Manuel. (1999). El concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino. Colección Santo Tomás. Universidad Anáhuac del Sur.

[91]. – (2001). “La verdad, su valor y su conocimiento.” The University Journal. Escuela de Derecho. Universidad Anáhuac del sur. Volumen 1, n. 2.

[92]. – (2002). Las dimensiones del Hombre. Un estudio sobre la Persona a la luz del pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino. Valencia, España. Ed. EDICEP.

[93]. – (2009). Comunicación, semiótica y estética. Bajo una perspectiva Realista. México. Ed. Trillas.

[94]. Paniker, Raimundo. (1951). El concepto de naturaleza, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto Luis vives.

[95]. Pawel Gondek. (2014) The Esistencie of Being and the Original Cognitive Acts. Espíritu. LXIII n.148, 333-346.

[96]. Pío XII. En nous procurant. Apud. Cipriani Thorne.

[97]. Pío XII. Parmi les nombreux.

[98]. Platón. (1871-1872). Obras completas. Por Patgricio de Azcarate. http://www.filosofia.org/cla/pla/azcarate.htm Por Patricio de Azcarate. Madrid.

[99]. Platón. (1969). Obras Completas. Segunda Edición. Trad. del griego y notas por María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguez, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Ed. Aguilar.

[100]. Prevosti Monclús, Antonio. (2014). El autoconocimiento del yo según Santo Tomás.Espíritu. LXIII, n.148 p.381.

[101]. R. Simon. (1974). Fonder la morale. Didalectique de la foi et de la raison, París.

[102]. Rodríguez Arias, Jesús María. (2001). La abstracción científica en el pensamiento larvado de Santo Tomás de Aquino. Estudios filosóficos, Vol.50, No.145, pp. 5-30.

[103]. - (2003). Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino (IV). Ciencia Tomista.Vol. 130, No. 421, p.209.

[104]. – Rodriguez, Victorino. (1991). Estudios de antropología teológica. Madrid. Ed. SPEIRO.

[105]. Royo Marín, Antonio. (2007). Teología Moral para Seglares. Tomo I Moral fundamental y especial. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

[106]. Sage-fuller, B., et al. zur Lippe, F.P. (2014). Abuse of tax law as a language of morality in modern times: A comparative analysis of France, Canada and Ireland. Comparative law-engaging translation (pp.[191]-[2017]): Taylor and Francis.

[107]. San Agustín. (1946). Obras completas, Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.

[108]. Sellés, Juan Fernando. (2008). El hábito conceptual y la distinción entre los universales lógicos y reales según Santo Tomás de Aquino. México. Dianoia vol.53, n.61.

[109]. Ventimiglia, Giovanni. (1977). Differenza e contraddisione. Il problema dell´essere in Tommaso d´Aquino: esse, diversum,

contradictio, Pubblicazioni dell´Universitá Cattolica del Sacro Cuore, Milán, pp. 3-50.

[110]. William James, The Moral Philosopher and The Moral Life, III. http://www.philosophy.uncc.edu/mleldrid/American/mp&ml.htm

[111]. Ratzinger, J. (2005). Fede, veritá, tlleranza. Il Cristanesimo e le religión del mondo, Cantagalli, Siena, trad. Española: Fe, verdad y tolerancia, Salamanca, Ed. Sígueme.

[112]. Tomász Duma. (2014). The role of existential Judgements in Inowing the esistence of Beings. Espíritu. LXIII n.148, 317-331.

[113]. Verneaux. Roger. (1988). Epistemología general o crítica del conocimiento. Barcelona, Herder.

1 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. Fundamentos metafísicos del orden moral. EDUCA, Buenos Aires Argentina 4ta edición corregida y aumentada. 1980 p.18.

2 Gilson, Étienne. (2002). El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Cuarta edición corregida, Pamplona, EUNSA, pp.278-288; Cfr. Ferrater Mora, José. (2001). Diccionario de filosofía, Barcelona, p.3063.

3 "Este problema consiste en saber qué valor se ha de dar a los conceptos universales. Tres son las principales opiniones: la de los Nominalistas radicales, los cuales niegan a los conceptos universales, no sólo toda realidad objetiva, sino también toda realidad subjetiva; nada les corresponde, ni en lo real, ni siquiera en el espíritu; no son sino puras palabras que designan una colección de individuos; la de los Nominalistas moderados (llamados también Conceptualistas), que afirman que al concepto universal, que es una realidad en el espíritu, no corresponde nada en la realidad; y en fin, la de los Realistas moderados, según los cuales lo universal no existe como tal sino en el espíritu, pero representa primeramente una naturaleza real, objetiva (universal directo o metafísico o concepto objetivo), bajo una forma abstracta y universal, capaz de dar lugar por reflexión a un concepto formalmente universal (universal reflejo o lógico). La discusión de esta cuestión pertenece a la Psicología y a la Crítica. Desde ahora se debe observar, no obstante, que, siendo el objeto de toda ciencia lo universal y lo necesario, el nominalismo, al negar el valor objetivo de lo universal, conduce lógicamente al escepticismo en materia de metafísica y de moral." Jolivet, Regis. (1976). Tratado de Filosofía Lógica y Cosmología. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, p.62; Cfr. Ramón Guerrero, Rafaél. (2002). Historia de la filosofía medieval, Madrid, p.151. Apud. Contreras, Sebastián. (2011).

4 Cfr. Contreras, Sebastián. (2011). Anuario de Estudios Medievales (AEM), 41/1, p.376.

5 Cfr. Ibidem.

6 Cfr. Carlos Arthur R. de Nascimiento. (2000). Nota sobre a quiestao dos universais em Tomás de Aquino. Revista Española de Filosofía medieval, 7, pp. 137-142.

7 Cfr. Manser, P.G.M. O.P. (1947). La esencia del tomismo. Traducción de la 2ª. Edición alemana por Valentín García Yerba, p.204 ss.

8 "Guillermo de Ockham adoptará ante el problema una actitud decididamente negativa. La teología no es ciencia, y no hay posibilidad ninguna de conciliación entre los dos campos, el de la razón y el de la fe. En esta actitud van implícitas todas las tesis del nominalismo: su teoría del conocimiento, su doctrina de los conceptos universales, su concepto de ciencia. […] El triunfo del nominalismo fue pleno y rapidísimo. Durante siglo y medio dominó en casi todas las universidades de Europa, infiltrándose más o menos en todas las escuelas. Su valor intrínseco como sistema es casi nulo, y no puede compararse ni de lejos con las grandes construcciones ideológicas del siglo anterior. Pero sus consecuencias no pudieron ser más desastrosas. Su actitud crítica y semiescéptica entorpece el desarrollo del pensamiento filosófico y teológico falseando por completo el verdadero carácter de la escolástica, y contribuyendo poderosamente a abrir los amplios cauces por donde siglos más tarde se precipitará la filosofía moderna, en la que tendremos buenas ocasiones de apreciar que muchas de sus tesis –Descartes, Hume, Locke, Leibniz, Kant- no serán más que repercusiones tardías de temas filosóficos embrollados por los nominalistas. En este sentido, una rama, la más espuria, de la escolástica, será la preparación de la filosofía moderna." Fraile, Guillermo. (1986). Historia de la Filosofía II (2º.) España, Biblioteca de Autores Cristianos, pp.539 y 540.

9 Cfr. Ratzinger, J. (2005). Fede, veritá, tolleranza. Il Cristanesimo e le religión del mondo, Cantagalli, Siena, trad. Española: Fe, verdad y tolerancia, Salamanca, Ed. Sígueme, p.121; la homilía de la “Missa pro eligendo Romano Pontifice” celebrada en la basílica vaticana el 18 de abril de 2005 así como el Discurso de Benedicto XVI a la Curia Romana con ocasión de La Navidad, del 22 de diciembre de 2005.

10 El tomismo y el neotomismo ha estado vigente desde el siglo XIII d.C., hasta la actualidad. Cfr. Gilson, Étienne. (2002). El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Cuarta edición. Pamplona: EUNSA.

11 “En la escuela tomista, Cayetano y Juan de Santo Tomás han hecho prevalecer la opinión de que un conocimiento para ser intuitivo debe tener por objeto directo e inmediato un ser existente, lo que equivale a negar al hombre toda intuición que no sea la sensación.” Verneaux, Roger. (1988). Epistemología general o crítica del conocimiento. Barcelona, Herder, pp.109-110. Cfr. Martín F. Echevarría. (2015). El conocimiento intelectual en el individuo material en la escuela tomista. Espíritu, LXIV n. 150, p.286.

12 Fuetscher, Akt und Potenz., pp.209,301, 303, 305, 309. Apud. Manser, P.G.M. O.P., op. cit., p. 210.

13 Cfr. Manser, P.G.M., op. cit., p.212.

14 Fuetscher, Akt und Potenz., pp.255-272 y 273 a 280. Apud. Manser, P.G.M. O.P., op. cit., p. 211.

15 Cfr. Manser, P.G.M., op.cit., p211.

16 Cfr. Ibidem.

17 Cfr. Aristóteles. Metafísica VII, c.13. Apud. Millan Puelles, Antonio. (1981). Fundamentos de Filosofía. Madrid: Rialp, p. 96.

18 Cfr. Millan Puelles, Antonio. (1981). Fundamentos de Filosofía. Undécima Edición. Madrid, Rialp, p.97.

19 “Para encarar esta dificultad, Santo Tomás introduce la idea de especie. Cualquiera que sea el orden de conocimiento que se considere, existe un sujeto, un objeto y un intermediario entre el objeto y el sujeto”. Gilson, Étienne. (2002). El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Cuarta edición. Pamplona: EUNSA, p.295.

20 Cfr. Gilson, Étienne. (2002). El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Cuarta edición. Pamplona: EUNSA, p.295.

21 Cfr Aquino, Tomás de. In Met., VII, lect 13, n. 1570.

22 Cfr. Millan Puelles, Antonio. (1981). Fundamentos de Filosofía. Undécima Edición. Madrid: Rialp, p.102.

23 Idem, p.103.

24 Cfr. García López, Jesús. (2001). Metafísica Tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural. Pamplona: EUNSA, p.370.

25 Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.14, a.1. Apud. Derisi, Octavio Nicolás. (1985). Estudios de Metafísica y Gnoseología. II Gnoseología. Buenos Aires: E.D.U.C.A., p.203.

26 Cfr. Aristóteles. Metafísica IV, c.13 (II 553, 12); Analíticos Posteriores c. 11. (II 164, 29).

27 Para profundizar en el conocimiento del singular se puede consultar el artículo de Martín F. Echevarría. El conocimiento intelectual del individuo material en la escuela tomista. (2015). Espíritu. LXIV n.150, p.269-302.

28 Cfr. Aristóteles. Metafísica VI, c.13 (II 553, 12); II Analíticos Posteriores c.11. (I 184, 29).

29 Cfr. Aquino, Tomás de. II Sent. d.3, q.3, a.2; S.Th., I, q.85, a2, ad.2.

30 “Triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio intellectu. Tertia vero consideratio naturae absolute prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se

competunt tali naturae” Aquino, Tomás de. Quodl. VIII a.1; S.Th., I, q.85, a.2, ad.2; II Sent. d.3, q.3, a.2, ad. 1.

31 Aquino, Tomás de, C.G., II, 98. “Por consiguiente, tenemos que concebir la species, que debe cumplir ese papel, como aquello que no es más que lo inteligible o lo sensible del objeto mismo, con otro modo de existencia.” Gilson, Étienne, op. cit. p. 296.

32 “…pero hay que comprender que la especie de un objeto no es un ente, y el objeto otro ente; ella es el objeto mismo por modo de especie, es decir, el objeto considerado en la acción y en la eficacia que ejerce sobre un sujeto.” Gilson, Étienne, op. cit. p.296.

33 Cfr. Christian Ferraro. (2015). Ser y conocer en la doctrina tomasiana de la sensación. Espíritu. LXIV n.149, p.27.

34 “Sciendum est autem quod, cum quaelibet cognitio perficiatur per hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente, sicut perfectio rei congnitae consistit in hoc quod abet talem formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc quod habet similitudinem formae praedictae”. Aquino, Tomás de In Metaph., lib. VI, lect. 4.

35 “Unde relinquitur quod universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus”. Aquino, Tomás de. In II de Animae, lect. 12.

36 Cfr. Aquino, Tomás de. De ente et essentia, c.5.

37 “Toda la objetividad del conocimiento humano radica en fin de cuentas en el hecho de que no es un intermediario sobreañadido, o un sustituto distinto el que se introduce en nuestro pensamiento en lugar de la cosa, sino que es la especie sensible de la misma cosa la que, hecha inteligible por el intelecto agente, se ha convertido en la forma de nuestro intelecto posible.” Gilson, Étienne, op. cit. p. 296.

38 “La especie no es, pues, aquello que el pensamiento conoce de la cosa, sino aquello por lo que éste la conoce.” Gilson, Étienne, op. cit. p. 297.

39 Ibidem.

40 Cfr. Aquino, Tomás de. De. Verit. q.1, a.5, ad.14.

41 Cfr. Ibidem.

42 Cfr. Martín F. Echevarría. (2015), op. cit., p.273ss. En estas páginas se presentan las interpretaciones de Santo Tomás que Capreolo y Cayetano realizan sobre el conocimiento del individuo material, y se contrastan con las de el Ferrariense, Báñez y Poinsot.

43 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.86, a.1.

44 “Meanwhile, existence cannot be understood apart from the concpept of

being which alwais comprehends the containment of the act of existence (esse) in the concrete being (ens), and as such remains an identical reflection of infinitely nany completely different acts of existence". Tomasz Duma. (2014). The Role of Existential Judgments in Knowing the Existence of Beings. Espíritu LXIII n.148, p.320.

45 Vid supra. Nota al pie n.4.

46 Aquino, Tomás de. De ente et essentia, c.2.

47 Cfr. Aquino, Tomás de. Veritate 10, 5 ad.5.

48 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.85, a.1 ad.4.

49 Cfr. Martín F. Echevarría, op. cit., p.298.

50 Cfr. Aquino, Tomás de. De Anima, a.20.

51 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.14, a.11.

52 "Dicendum quod singulare secundum quod est sensibile, secundum corporalem immutationem nunquam fit intelligibile" Aquino, Tomás de. De Anima, a.20, ad.16.

53 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.86, a.1.

54 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.85, a.1.

55 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.86, a.1.

56 Cfr. Aquino, Tomás de. De Anima, 20.

57 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.86, a.1.

58 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.84, a.5 y 6.

59 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.88, a.1.

60 Cfr. Martín F. Echevarría, op. cit. p.272.

61 “Id quid competit esse”. Tomás de Aquino (S.). Quodl. II, q.2, a.3.

62 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., q.48, a.2, ad.2.

63 Cfr. Aristóteles. Perih., c.4, (I 26, 12)

64 Cfr. Gilson, Étienne, op. cit. p. 301; Derisi, Octavio Nicolás, op.cit. p.203; Millán Puelles, Antonio, op.cit. pp. 115 ss; Jolivet, Regis. (1976). Tratado de filosofía. Lógica y cosmología. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohle. p. 132; García López, Jesús. (2001). Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural. Pamplona: EUNSA, p.99; Verneaux, Roger. (1988). Epistemología general o crítica del conocimiento. Barcelona: Herder, p.118.

65 Cfr. Aquino, Tomás de. De ente et essentia, c.1; S.Th., I, q.48, a.2, ad.2.

66 Cfr. Aquino, Tomás de. In IV Met., lect.7 (24, 538 ss).

67 Cfr. Aquino, Tomás de. I Sent. d.33, q.1, a.1, ad.1.

68 Cfr. Aquino, Tomás de. In V Met., lect. 7; In Ethica., lect.1.

69 Cfr. Aquino, Tomás de. Lib. Boëthii De Trinit., q.4, a.1.

70 Ibidem.

71 Ibidem.

72 “Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva”. Tomás de Aquino (S.). S.Th., I, q.85, a.3. Para la discusión sobre este tema puede consultarse: Christian Ferraro (2015). Ser y conocer en la doctrina tomasiana de la sensación. La dúplex immutatio y el problema de la spiritualis intentio en De Pot., q.5, a.8: Espíritu, LXIV n. 149, 25-54.

73 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.84, a.6. “Intellectus quo anima intelligit non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes”. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.84, a.3.

74 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.85, a.3.

75 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.85, a.3, ad.1 y ad.4.

76 Ibidem.

77 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.85, a.3.

78 Ibidem.

79 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.85, a.1, ad.1. Se refiere a la abstracción total y formal; abstracción del intelecto agente y del intelecto posible.Cfr. García López, Jesús. (1971). La abstracción según Santo Tomás. http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/37680/1/201802%20CAF%20250%20%2

80 “Omne autem quod procedit de potentia ad actum, prius pervenit ad actum incompletum (qui est medius inter potentiam et actum” quam ad actum perfectum: actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur”. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.85, a.3.

81 Cfr. García López, Jesús, op. cit. p.99.

82 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.85, a.3.

83 Ibidem.

84 Pueden ser conceptos si se trata de realidades naturales o bien, ideas en el caso de la producción de artefactos que suponen las ideas del artífice que los produce.

85 Cfr. Aquino, Tomás de. De Verit., 1, 1.

86 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.5, a.2 y S.Th., I-II, q.94, a.2.

87 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.84, a.7.

88 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.84, a.6 y7.

89 Cfr. Buzeta Undurraga, Sebastián. (2013). Sobre el conocimiento por connaturalidad. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, p. 8ss.

90 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.1, a.3.

91 Cfr. Tomasz Duma. (2014). The role of Existential Judgements in Knowing the Esistence of Beings. Espíritu LXIII n.148, 317-331; Forment, Eudaldo. (1992). Lecciones de Metafísica. Madrid. Ediciones Rialp, pp.228 ss.

92 Cfr. Canals Vidal, Francisco. (1987). Sobre la esencia del conocimiento, Barcelona, PPU, p.300; Forment, Eudaldo. (2001). Autoconciencia y ser en Santo Tomás. Revista Española de Filosofía Medieval 8 (2001), p.13; Forment, Eudaldo. Lecciones de Metafísica. Madrid. Ediciones Rialp, pp. 228 ss. También se puede consultar: Sellés, Juan Fernando. (2008). El hábito conceptual y la distinción entre los universales lógicos y reales según Santo Tomás de Aquino. México. Dianoia vol.53, n.61; Beuchot, Mauricio. (2008). Conocimiento, realidad y acción en Santo Tomás de Aquino. Salamanca España, Ed. San Esteban, p.19.

93 Cfr. Aquino, Tomás de. Verit. 11, 1.

94 “Et sic species intellecta secundarie est id quos intelligitur; sed id quod intelligitur primo est res, cuius species intelligibilis est similitudo.” Tomás de Aquino (S.). S.Th., I, q.85, a.2.

95 Cfr. García López, Jesús. (1967). Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad. Comentario a la cuestión I De veritate y traducción castellana de la misma. Pamplona, EUNSA, p.22 y 23. Apud. Forment, Eudaldo. Lecciones de Metafísca, op. cit., p.228.

96 Cfr. Neuman, María del Rosario. (2016). La actualidad del entender y del amor indeterminado que el alma tiene de sí y de Dios. Espíritu, LXV n.151, p.74.

97 Canals Vidal, Francisco, op.cit, p.300; Cfr. Martín Echeverría, op. cit.

98 Cfr. Jolivet, Régis, op. cit. p.161.

99 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.94, a.2; Verit. 1,1.

100 Cfr. Aquino, Tomás de. Verit. 1,1.

101 Cfr. Aquino, Tomás de. De tente et essentia, c.1.

102 Ibidem.

103 “Quando ergo existis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.” Aquino, Tomás de.

Verit., 11,1.

104 Cfr. Aquino, Tomás de. De ente et essentia, c.1.

105 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., I, 33; S.Th., I, q.13, a.5.

106 Ibidem.

107 Ibidem.

108 Ibidem.

109 Aquino, Tomás de. In II Phys., I. n.5.

110 Aristóteles, Metafísica, V, 1, 1013a 21.

111 Cfr. Aquino, Tomás de. In II Phys., c.1, 1,5, n.5.

112 Cfr. Aquino, Tomás de. In V Met., Lect. 1, 762; Aristóteles, Física, I.

113 Cfr. Aristóteles. Física, I,2 (185 a, 12).

114 Cfr. Aquino, Tomás de. El ente y la esencia, c.1.

115 Cfr. Aquino, Tomás de. In II Phys., I, 1, n.5.

116 Cfr. Aristóteles. Met. VIII, 7 1032a 13 ss.

117 Cfr. Aquino, Tomás de. El ente y la esencia, c.1.

118 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.27, a.1, ad. 2.

119 Cfr. Aquino, Tomás de. II Sent., d.37, q.1, a.1, sol.

120 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q. 85,a.3, ad.1; I-II, q. 29, a.6.

121 Cfr. Aquino, Tomás de. El ente y la esencia, c.I.

122 Cfr. Idem. Proemio.

123 Cfr. Idem, c.2.

124 Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., I, q.86, a.1, ad.3.

125 Cfr. Aquino, Tomás de. Quodlibetales VIII, a.1.

126 Cfr. Aquino, Tomás de. El ente y la esencia, c. II.

127 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I. q.56, a.3. resp.

128 Cfr. Aquino, Tomás de. De pot., IX, 2 ad.6.

129 Cfr. Aristóteles. Cat., V 2, b,7.

130 Cfr. Aquino, Tomás de., De Pot., IV. 2, ad. 6.

131 Cfr. Aristóteles. Met., IX, 3, 1047a 18.

132 Cfr. Aquino Tomás de., In IX Met., n. 1846; Lect. 5, n.1826.

133 Cfr. Aristóteles. Met., IX, 1 1045b 35 ss.

134 Cfr. Aristóteles. Met. IX, 8 1050a 22; Met. IX, 3 1047 b 30.

135 Cfr. Aristóteles. Física, I, 8, 191a 23 ss.

136 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., q.46, a.1, ad 1.

137 Cfr. Aquino, Tomás de. In. III Phys., 1.

138 Cfr. Aristóteles, Física, III, 1 201a 10.

139 Cfr. Idem. 1. 208a 12.

140 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.77, a.1.

141 Cfr. Aristóteles. Metafísica., VII 1037 b8 y 1041 b6.

142 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., I, 22.

143 Cfr. Aristóteles. Física III, 2, 202a 4; VIII, 9 365a 27.

144 Cfr. Aquino, Tomás de. In VII Met., Lect. 8. N.1459.

145 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., II, 97.

146 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.66, a.1.

147 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., II, 9.

148 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.75, a.5, ad.1.

149 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q. 77, a.1, ad.3.

150 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q. 44, a.4.

151 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.73, a.1.

152 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.3, a.2.

153 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.89, a.1.

154 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.6, a.1.

155 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., II, 7-10.

156 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.54, a.1.

157 Cfr. Aristóteles. Política, I, 1.

158 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., III, q.45, a.1.

159 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.116, a.2, ad 3.

160 Cfr. Aquino, Tomás de. I Sent., dist. 20, a.3, sol.1.

161 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.42, a.3.

162 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.47, a.3.

163 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.47, a.3.

164 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.154, a.12, ad.1.

165 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.21, a.1, ad.3.

166 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 83.

167 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 16 al 25.

168 Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., I, q.47, a.3.

169 Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., II-II, q.2, a.3.

170 Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., I, q.75, a.5, ad.1.

171 Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., II-II, q.161, a.1, ad.4.

172 Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., I-II, q.18, a.1; q.8, a.1.

173 Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., I, q.60, a.1.

174 Cfr. Aquino, Tomás de., C.G., IV, 19.

175 Cfr. Aquino, Tomás de., C.G., VI, 19.

176 Cfr. Aquino, Tomás de., C.G., IV, 19.

177 Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., I, q. 19, a.1 y q. 20 a.1.

178 Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., I-II, q.27, a.1.

179 Cfr. Aquino, Tomás de. II Sent., d.1, a.1, sol.

180 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.26, a.2.

181 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 21.

182 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.27, a.4, ad.2.

183 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.28, a.1, ad.3.

184 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.27, a.2, ad.2.

185 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.26, a.13, ad.3.

186 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.26, a.13. sed contra.

187 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., q.109, a.3.

188 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.60, a.5, ad.3.

189 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.109, a.3.

190 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.26, a.3. ad.2.

191 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.60, a.5, ad.2.

192 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.33, a.1, ad.1.

193 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.1, a.2.

194 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.1, a.2.

195 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.44, a.4.

196 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.5, a.4.

197 Cfr. Aquino Tomás de, De ente en essentia, c.I, n.1; Quod. II. q.2, a.3.

198 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás, op.cit., p.20.

199 Cfr. Platón. Sofista, 248 E y textos similares en Fedón, Timeo y Teeteto.

200 Cfr. Platón. La República. 514ª-518ª; 521c.

201 Cfr. Idem. 505d, 521c.

202 Cfr. Platón. Teeteto 191-195; Filebo, 34.

203 Cfr. Aquino, Tomás de. Pot. 9,7 ad 3 y Ver. 21,1.

204 Cfr. Atistóteles. Metafísica. a,1, 993 y b,24.

205 Cfr. Aristótieles. Física. Libros I y II.

206 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.28 a. 1 y 2, corpus.

207 Cfr. Forment, Eudaldo. Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su

época. Ed. B.A.C. Madrid 2009, p. 517.

208 Cfr. Aquino, Tomás de. De ente et essentia, c. VI.

209 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. Estudios de Metafísica y gnoseología. Tomo I Metafísica, Ed. EDUCA, Buenos Aires, 1985, p. 38.

210 Cfr. Idem. p. 38-39. Fabro, Cornelio, La nozione Métafísica di partecipazione Secondo S. Tommaso d'Aquino. Societá Editrice Internazionale, Torino, 1950.

211 Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.28, a.2, corpus.

212 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.44, a.1 y C.G. II,15.

213 Aquino, Tomás de. S.Th., I a.2. corpus; Forment, Eudaldo. Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época. Ed. B.A.C. Madrid 2009, p. 518.

214 Cfr. Aquino, Tomás de. De Ente et Essentia, c. VI. Y S.Th., I. q.3, a.4.

215 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás, op. cit. p.41.

216 Cfr. Forment, Eudaldo. Santo Tomás de Aquino, op. cit. P.518.

217 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.15, a.2.

218 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás, op cit. p.42.

219 Cfr. Ibidem.

220 Cfr. Idem. p. 43.

221 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.14, a.4 y q.27, a.2.

222 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.19, a.3.

223 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. I, 74.

224 Cfr. Aquino, Tomás de. S. Th., I, q.19, a.3.

225 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.44, a.1; I, q.45, a.2 y 3.

226 Aquino, Tomás de. In Physica, lecc.2 y 5.

227 Cfr. Aristóteles. Metafísica. VIII (103a 1555).

228 Cfr. Manser, Das Wesen des Thomismnus. Freiburg, 1935, p 511-525.

229 Aquino, Tomás de. S.Th. I, q. 45, a.3, ad.2.

230 Cfr. Gilson, E. L'espirit de la philosophie mediévale, Paris, 1932, vol. 1 p.175.

231 Cfr. Is.,XL, 17. La génesis de la noción de Santo Tomás de Aquino sobre la contingencia está íntimamente ligada a la polémica aviceno-rusdiana sobre el ser posible y el ser necesario.

232Cfr. In Sent., I, d.2, q.1, a.3, sol. In Sent., I, d.3, q.1, a.2. In Sent., II, d.11, q.1; a.1; C.G., c.18; De Pot., q.2, a.3., etc.

233Cfr. Paniker, R. El concepto de Naturaleza. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1951, p. 150.

234 Aquino, Tomás de. S.Th., I, q. 15, a.2.

235 Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.44, a.3.

236 Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.44, a.1.

237 Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.93, a.1, ad.3.

238 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás, op. cit. p.

239 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.104, a.1 y ad.4.

240 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.104, a.1.

241 Ibidem.

242 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.54, a.1 y 3.

243 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.44, a.1 y C.G. II, 15 y III, 66.

244 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. III, 71.

245 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. III, q.70; S.Th., I, q.105, a.5, ad.2.

246 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. III, 67; S.Th., I-II, q.9 a.1.

247 Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.36, a.3, ad.4.

248 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. op. cit. p.48.

249 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás, op. cit., p.49.

250 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás, op. cit., pp. 49-50.

251 Cfr. Forment, Eudaldo, Persona y modo substancial. Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona.

252 Boecio. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.

253 Cfr. Aquino Tomás de. S.Th., I, q.29, a.7 ad.2.

254 Cfr. Q.A. De Pot. q. 9, a.2; ob, et. ad. 18. Apud. Forment, Eudaldo, Persona y modo substancial.

Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1984, p.69.

255 Cfr. Aquino, Tomás de, III Sent, d.5, q.2, a.1, ad.2.

256 Cfr. Forment, Eudaldo, op. cit. p.34.

257 Cfr. Forment, Eudaldo. Santo Tomás op. cit. p.514.

258 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th.,I, q.36, a.2. c.

259 Cfr. Forment, Eudaldo. Santo Tomás op. cit. p.514.

260 Cfr. Eudaldo, Forment. Santo Tomás, op. cit. p.514.

261 Ibidem.

262 Ibidem.

263 Ibidem.

264 Ibidem.

265 Aquino, Tomás de. S.Th., I q.3 a.4 corpus. Apud. Forment, Eudaldo. Santo

Tomás, op. cit. p.514.

266 Aquino, Tomás de. S.Th., q.36 a.2 corpus.

267 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I q.30, a.2 corpus.

268 Cfr. Q.D. de Potentia, q.9, a.3.

269 Cfr. Ocampo, Manuel. Las dimensiones del hombre. Un estudio sobre la persona humana a la luz del pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino. Ed. EDICEP. Valencia, España, pp. 48 y 49.

270 Cfr. Caturelli, Alberto. Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación. Dirección general de Publicaciones. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 1981, p.67.

271 Cfr. Ocampo, Manuel, op. cit. p.49.

272 Cfr. Caturelli, Alberto, op. cit. p. 68.

273 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.19, a.1.

274 Cfr. Forment, Eudaldo. Persona y Modo substancial, op. cit. p. 42.

275 Cfr. Ocampo, Manuel, op. cit., p. 52. (nota al pie de página); La verdad, su valor y su conocimiento. The University Journal. Volumen 1, n.2. Primavera de 2001.

276 Cfr. Forment, Eudaldo, Ser y Persona, op. cit. pp. 163 y 164.

277 Cfr. Forment, Eudaldo. Ser y Persona, op. cit., p.164.

278 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.29, a.4, c.1.

279 Cfr. Aquino, Tomás de. Q.D. De Anima, a. I.

280 Cfr. Aquino, Tomás de. De pot. q.3, a.1, ad.12 y q.9, a.5, ad 13.

281 Cfr. Aquino, Tomás de. De ente et essentia. C.5, n.5.

282 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.3, a.2.

283 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., I, a.1; S.Th., I, q.3, a.2, ad.3.

284 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th. I, q.3, a.4 y q.25, a.3.

285 Cfr. Aquino, Tomás de II Sent. D.1, q.1, a.4. apud. Fraile, Guillermo, Historia de la Filosofía T.II Ed.B.A.C. Madrid. p. 315.

286 Cfr. Aquino Tomás de. De ente et essentia, c.5, n.2.

287 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q. 76, a.6.

288 Cfr. Aquino, Tomás de. De ente et essentia, c.2.

289 Cfr. Aquino, Tomás de. De ente et essentia, c.7, n.1.

290 Cfr. Rodríguez, Victorino. O.P. Estudios de antropología teológica. SPEIRO, Madrid, 1991, p.14.

291 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.39, a.1, ad.1.

292 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.29, a.1, ad.1.

293 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.29, a.4, ad.1.

294 Cfr. Eudaldo Forment. Santo Tomás op. cit. p.517.

295 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.29, a.3.

296 Cfr. Rodríguez, Victorino, op. cit., p.16.

297 Cfr. Nicolás Derisi, Octavio. Tratado de Teología Natural. Buenos Aires Argentina, Ed. Universidad Católica de Argentina, 1988., p. 16.

298 Cfr. Idem., p.32.

299 Cfr. Aquino Tomás de. S.Th., I, q.2, a.1.

300 Se aconseja observar cómo Santo Tomás se refiere a todos estos errores en: S.Th., I, q.2, a.1 y 2.

301 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. I, 13.

302 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás., op. cit. p.38.

303 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q. 1, a. 1 y 2.

304 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G.

305 Cfr. Aquino, Tomás de. De Ente et Essentia, C.V, n.6.

306 Aquino, Tomás de. Proemio al Comentario de la Metafísica de Aristóteles.

307 Cfr. Aristóteles I Ética, c. I; Aquino Tomás de. Comentario sobre I Ética, lec. I y S.Th., I. q. 5 y 6.

308 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I q.48, a. 5 y 6.

309 Idem.

310 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. Los fundamentos metafísicos del orden moral. Ed. EDUCA 4ta edición. Buenos Aires 1980, p. 25.

311 Cfr. Aquino, Tomás de S.Th., I-II, q.1 ad. unum.

312 Causas son los principios de los cuales dependen los efectos en su ser o en su hacerse.

313 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás, op. cit. p.26.

314 Cfr. J.M. Ramírez. De analogía secundum doctrinam Aristotelico-Thomisticam, Madrid, 1922. I p.186 ss.

315 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q. 22, a.2.

316 Cfr. Ocampo, Manuel. El concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino. Colección Santo Tomás. Universidad Anáhuac del Sur, México, 1999.

317 Aquino, Tomás de. S. Th., I, q.29, a.1.

318 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.1, a.4; C.G. III, 17.

319 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás, op.cit. p.40.

320 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th. I-II, q.1 a.6.

321 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. Los Fundamentos Metafísicos del orden moral. EDUCA, Buenos Aires, 1980, p.140.

322 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. La doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás. C.I, n.3.

323 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.8, a.2.

324 Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate, q.22, a.2.

325 Cfr. Aquino, Tomás de. In II Sent., dis. 24, q.2, a.3.

326 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. Fundamentos op. cit. p.49.

327 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. I, 76 y 80.

328 Cfr. Aquino, Tomás de. Ethic. 2.

329 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.91, a.3 ad 3.

330 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.3, a.4.

331 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.179-182.

332 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.4 a.2.

333 Paniker, Raimundo. El concepto de naturaleza. Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1951, p.318.

334 Cfr. Paniker, Raimundo, op. cit. p.318.

335 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.60, a.1.

336 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. IV, 19.

337 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. VI, 19.

338 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. IV, 19.

339 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., III, q.88 a.3.

340 Cfr. Ocampo, Manuel. El concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino. Ed. U.A.S. México 1998, p.110.

341 Cfr. Ibidem.

342 Aquino, Tomás de S.Th., I-II, q.10, a.1, c.

343 Ibidem.

344 Ibidem.

345 Cfr. Millán Puélles, Antonio. La síntesis humana de naturaleza y libertad. En el volumen sobre el hombre y la sociedad. Rialp, Madrid 1976, p.99. Apud. Alvira, T., Naturaleza y libertad. Ed. EUNSA, Pamplona, 1985, p18.

346 Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate, q.25, a.1.

347 Ibidem.

348 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I q.105, a.4.

349 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I q.80, a.2, c.

350 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.60, a.1.

351 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.5, a.8.

352 Cfr. S.Th., I-II, q.10, a.1.

353 Cfr. Aquino, Tomás de. Quodl, I, q.4, a.3, Apud. Artigas, M., op cit. p.29.

354 Cfr. Aquino, Tomás de. De veritate, q. 22, a.2.

355 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.2, c.

356 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.26, a.3.

357 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.60, a.5.

358 Cfr. Alvira, Tomás., op. cit. p.34.

359 Aquino, Tomás de. C. G., III, c.25.

360 Cfr. Alvira, Tomás., op.cit. p.37.

361 Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., I, q.41, a.2.

362 Cfr. Aquino, Tomás de., De veritate, q.25, a.1.

363 Cfr. Idem.

364 Aquino, Tomás de. S.Th., I. q.60, a.1.

365 Cfr. Alvira, Tomás., op. cit. p.46.

366 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. III, 18.

367 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. III, 21.

368 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.27, a.4, ad.2.

369 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.28, a.1, ad.3.

370 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.26, a.13, ad.3.

371 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. I, 102.

372 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.60, a.5, ad.3.

373 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II.

374 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.109, a.3.

375 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.26, a.3, ad.2.

376 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.60, a.5, ad.2.

377 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.1, a.3, ad.1.

378 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.1, a.2.

379 Cfr. Idem.

380 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.1, a.6.

381 Cfr. D. Thom., In. III, Sent, dist. 28, q.1, a.2. Apud. Paniker, R., op. cit. p.351.

382 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.2, a.3.

383 Cfr. Paniker, R., op. cit., p.352-354.

384 Cfr. C.G. III, 2.

385 Ibidem.

386 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.1 a.1, ad.1.

387 Cfr. Aristóteles. Política. I, 2 (1253ª 20).

388 Cfr. De.Thom., in I Sent., dist.3, q.4, a.2. Apud, Paniker, R., op. cit. p.336.

389 Cfr. Aquino, Tomás de S.Th., I, q.44, a.4.

390 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 2.

391 Ibidem.

392 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.5, a.4.

393 Cfr. Aristóteles. Ética Nicomaquea. I, 1 (1094ª 2).

394 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 17.

395 Cfr. Aristóteles. Física, I,1 (184ª 12); II,3 (194ª 8).

396 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.73, a.1.

397 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.29, a.2.

398 Cfr. Aristóteles. Física VII, 7, 261b 25.

399 Cfr. Alvira, R., La noción de finalidad. Ed. EUNSA, Pamplona, 1978, pp. 153ss.

400 Cfr. Alvira, T., op. cit. p.56.

401 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.71, a.4. sol.

402 Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate, q.22, a.5, ad 5 in contr.

403 Alvira, T., op.cit., p.64.

404 Cfr. Aquino, Tomás de. In VI Sent., d.49, q1, a.3, sol. 3.

405 Ibidem.

406 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.83, a.2.

407 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. IV, c.22.

408 Aquino Tomás de. In II Sent., d.39, q.2, ad.1.

409 Aquino, Tomás de. De veritate, q.24, a.10, ad.1.

410 Ibidem.

411 Aquino, Tomás de. C.G. III, c. 138.

412 Cfr. Aquino, Tomás de. In III Sent., d.29, q.1, a.8. sol. 3.

413 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th.,I -II, q.21, a.4, ad.2.

414 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.11, a.3, ad.2.

415 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.66.

416 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.6, a.1, ad.3.

417Cfr. Royo Marín, Antonio. Teología Moral Para Seglares. Tomo I Moral fundamental y especial. Ed. B.A.C. España. Séptima edición, segunda impresión, febrero de 2007, p.18.

418 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. Fundamentos metafísicos del orden moral. Editorial El derecho Universitas SRL Buenos Aires, Argentina 1980, p.62.

419 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.5 a.6.

420 Cfr. Aquino Tomás de. S.Th., I-II, q.24, a.4.

421 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. L.III, C.17 y 18.

422 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.44, a.4.

423 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.19, a.3.

424 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.13, a.3-5.

425 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.65, a.2.

426 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G.III. c.18.

427 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás, op. cit. p. 69.

428 Cfr. Aquino Tomás de. S.Th., I., q.44, a.4. apud. Royo Marín, Antonio. Teología Moral para seglares. Tomo I Moral Fundamental y Especial. Ed. B.A.C. España. Segunda Impresión 2007. p. 26.

429 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. III, c.18.

430 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q. 44.

431 Derisi, Octavio Nicolás, op. cit. p.70.

432 Aquino, Tomás de. En IV Sententias. Dis. 49, q.1, a.3 ad.1.

433 Aquino, Tomás de. C.G., L. II, c.46. Apud. Derisi, op.cit. p. 74.

434 Vestigio es una confusa e imperfecta semejanza de alguna cosa, mientras que imagen representa la cosa más determinadamente, es decir, según la especie o al menos algún rasgo propio de la especie. Cfr. S. Th., I. q.3, a.2.

435 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás, op.cit. p.76.

436 Cfr. Garrigou-Lagrange. Le réalisme du príncipe de finalité; Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q. 2, a.2 y Comp. Theol, c. 104. Apud. Derisi, Octavio Nicolás., op.cit. p.77-78.

437 Derisi, Octavio Nicolás. Fundamentos metafísicos del orden moral., op.cit. p.80.

438 Cfr. Royo Marín, Antonio. Teología Moral para Seglares., op. cit. p.28.

439 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.44, a.4 ad.1.

440 Cfr. Royo Marín, Antonio., op. cit. 38.

441 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.1, a.7.

442 Cfr. Idem. ad,1, 2 y 3.

443 Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.3, a.2.

444 Cfr. Idem. q.5, a.3.

445 Cfr. Aquino, Tomás de. S. Th. I-II, q.2.

446 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.96, a.1 y 2.

447 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás., op.cit. p.86 y 87.

448 Cfr. Idem. p. 87.

449 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.4, a.5 al 8.

450 Cfr. Aquino Tomás de. Comp Theol., c.104.

451 Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate., q.22, a.5; S.Th., I, q.82, a.1 y a.2.

452 Cfr. Austín. Confesiones, L.III, c.7,12,13 y 16. Aquino, Tomás de. De malo, .1, a.1. C.G., L.III, c.71. S.Th., I, q.48, a.2-3.

453 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.18. a.1.

454 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.48, a.3 y 4.

455 Cfr. Aquino Tomás de. S.Th., I-II, q. 18, a.1.

456 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II q.2 y ss.

457 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás., op. cit. p.103.

458 Cfr. Idem. p 105.

459 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás., op.cit. p.128.

460 Garrigou-Lagrange. Le Sens du mystére. Desclée de Brouwer, Paris. 1935, pp.195-196.

461 Aquino, Tomás de. S.Th., q.3 a.1.

462 Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.3, n.4.

463 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás., op.cit. p.[133].

464 Cfr. Royo Marín, Antonio., op.cit. p.30.

465 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.3, a.2.

466 Cfr. Idem. a.1.

467 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.3, a.4.

468 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.1, a.2.

469 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.1, a.2.

470 "…La luz de la razón natural por la que discernimos entre lo bueno y lo malo –que es el cometido de la ley- no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros…" Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.91, a.3, co. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.91. Considérese también el texto de Aristóteles. Ética Nicomaquea, 1103b 25-30.

471 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.4, a.2.

472 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.91, a.2, ad.2.

473 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.95, 96 y 97.

474 “Illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem est perfectius: sin enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili et activum passivo: bonum enim intellectum movet voluntatem”. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.3, ad.2.

475 Cfr. Aquino, Tomás de. I Sent., d.19, q.5, a.2, ad.2; C.G., I, 54.

476 “Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter”. Aquino, Tomás de., S. Th., I, q. 59, a. 2, c.

477 Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate, q. 22, a. 15, ad 2.

478 Cfr. Forment, Eudaldo. (1996). La sistematización de Santo Tomás de los Trascendentales, p.121. Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía. Sección de Filosofía de la Universidad de Málaga. Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, Málaga, España Vol I, (1996), pp. 107-124.

479 “Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in príncipe universitatis existens, legis habet rationem”. Aquino, Tomás de. S. Th., q.91, a.1.

480 Cfr. E. Burkhart. (1997). La grandeza del orden divino. Aproximación teológica a la noción de ley. Pamplona, EUNSA, pp. 29-33.

481 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás., Los fundamentos metafísicos del orden moral.,

op.cit. p.369.

482 Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate, q.17, a.1 al 5.

483 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q. 91, a.1, sc; a.2, ob.1; a.3, ob.1; q.93, a.1, sc; a.3, ob.2.

484 Aquino, Tomás de. S.Th., q.65, a.2.

485 “[…] in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum propriam rationem, sed etiam quod competit secundum rationem primi; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quae est rationale, sed etiam uti sensu vel alimento, quod etiam ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. […] Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut etiam ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis”. Aquino, Tomás de. De Veritate, q. 22 a. 5, c.7. “Ad sextum dicendum, quod voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum praecisione sumptum, id est qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal”. Aquino, Tomás de. De veritate, q. 22, a. 5, ad s.c. 6.

486 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.103, a.1, a.3 y a.4.

487 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.91, a.1, ad.2.

488 “Ea quae sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem” Aquino, Tomás de. S.Th., II- II, q.23, a.7.

489 “Respondeo dicendum quod, sicut Boetius dicit in libro De duabus naturis, et Philosophus in V Metaphys., natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet ex II Physic. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu, nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona ”. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q. 10, a. 1, c.

490 Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate, q.16, a.1.

491 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.91, a.1; q.93, a.1.

492 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.48.

493 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.71, a.6.

494 Aquino, Tomás de. S.Th., q.18, a.5.

495 Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.18, a.8.

496 “res naturalis, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, […], sed sun mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificiata in intellectu artificis: sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus, res autem natrualis mensurans et mensurata, sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum.” Aquino, Tomás de. De Veritate q.1, a.2. Aristóteles había establecido algunos criterios de distinción en: Etica a Nicómaco, II, 1, 1103 a b; 11, 6, 1106 a; VII, 3, 1146 a, 1147; Metafísica, I, 1. 980 a, 12-30; 982 b, 25-26; 983 a, 6-7. Sin embargo, sobre esta distinción podemos encontrar avances en: García Alonso, Luz. Filosofía de la Eficacia, ed. JUS, México.

497 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.21, a.2, ad.2; II-II, q.23, a.7.

498 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.19, a.3 y 4; q.21, a.1; q.71, a.6.

499 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.1, a.2; q.18, a.5; I, q.80, a.1. C.G., IV,

c.19. De anima L.2, lect.5.

500 “Respondo. La sindéresis no es una potencia, sino un hábito. Aunque algunos hayan afirmado que es una potencia superior a la razón, y otros hayan afirmado que es la misma razón, considerándola no como razón, sino como naturaleza. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como dijimos anteriormente (a.8), el raciocinio del hombre, al ser una especie de movimiento, parte de la intelección de ciertas verdades evidentes por naturaleza, y, sin necesidad de investigación racional, termina en otro conocimiento, puesto que juzgamos según los principios conocidos en sí mismos y por naturaleza, sobre las verdades que hemos descubierto por medio del razonamiento. Hay que hacer constar también que tal como la razón especulativa analiza lo especulativo, la razón práctica así lo hace sobre lo operativo. Por lo tanto, es necesario que estemos dotados naturalmente de principios tanto especulativos como prácticos.” Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.79, a.12 y II-II, q.47, a.6, ad.1 y 3.

501 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.10, a.1.

502 “omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a legere aeterna”. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.93, a.3. Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.71, a.6 y II-II, q. 17, a.1.

503 “Respondo: Como es claro por lo dicho (a.1), el pecado no es otra cosa que un acto humano malo. Mas que un acto sea humano, le viene por ser voluntario, según consta por lo dicho anteriormente (q.1 a.1): ya sea voluntario, como elícito de la voluntad; ya (lo sea) como imperado por la misma, cual los actos exteriores, bien del hablar, o del obrar. Y al acto humano le viene el ser malo por carecer de la debida medida. Ahora bien; toda medida de cualquier cosa se toma por referencia a una regla, de la cual, si se separa, se dice desarreglado. Mas la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regla primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios. Y por eso Agustín, en la definición del pecado, puso dos cosas:

una que pertenece a la sustancia del acto humano, lo cual es como material en el pecado: cuando dijo dicho, hecho o deseo; y otra que pertenece a la razón de mal, lo cual es como formal en el pecado: cuando dijo contra la ley eterna." Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.71, a.6.

504 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás., op.cit., p.389.

505 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.91, a.2.

506 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.19, a.4.

507 "Contra esto: está que a la ley compete mandar y prohibir. Pero todo acto de imperio es propio de la razón, como ya expusimos (q.17, a.1). Luego la ley pertenece a la razón." Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.90, a.1.

508 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.90, a.1, ad.3.

509 Cfr. Aquino, Tomás de. S. Th., I, q.16, a.1 y 5; I-II, q.93, a.1, ad.3.

510 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.93, a.3.

511 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.63, a.1.

512 “Respondo: Es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios. Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien esto le corresponde esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego. Se ha demostrado anteriormente (q.3 a.4), al tratar sobre la simplicidad divina, que Dios es por esencia el ser subsistente, y también se ha demostrado que el ser subsistente no puede ser más que uno, pues si la blancura fuese subsistente no podría haber más que una sola, pues se convierte en múltiple en razón de los sujetos en los cuales es recibida. Por lo tanto, es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto. Por eso Platón dijo que es necesario presuponer la unidad antes que la multitud. Y Aristóteles en II Metaphys., dice que lo que es ser en grado sumo y verdadero también en grado sumo es causa de todo ser y de todo lo verdadero; así como lo que es caliente en grado sumo es causa de todo lo caliente.” Aquino, Tomás de. S.Th., I. q.44. c.

513 “Respondo: Es necesario afirmar que la bienaventuranza del hombre es una operación, en la medida que es algo creado existente en él. Porque la bienaventuranza es la perfección última del hombre. Pero algo es perfecto en tanto está en acto, pues la potencia sin acto es imperfecta. Es preciso, por eso, que la bienaventuranza consista en el acto último del hombre. Pero es claro que una operación es el acto último del que obra, por eso el Filósofo, en el II De anima, la llama también acto segundo; pues lo que tiene forma puede ser operante en potencia, como el sabio es pensante en potencia. De ahí que también en las demás cosas se afirma que cada una es por su operación, como se dice en II De caelo. Por consiguiente, es necesario que la bienaventuranza del hombre sea una operación.” Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.3, a.2, c.

514 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q. 91, a.1, ad.1.

515 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.91, a.1, ad.3.

516 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, c. 17 y 18.

517 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.91, a.1.

518 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G.I.

519 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., q.91, a.2.

520 “Licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propia eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam”. S.Th., I-II, q.19, a.4, ad.3.

521 Cfr. Aquino, Tomás de., In De div. nom., c.4, lect.11.

522 Cfr. Aquino, Tomás de., In De div. nom., c.4, lect.11; S.Th., I-II, q.26, a.3 y 4; y S.Th., II-II, q.23, In III Sent., d.29, a.3, c. (1 Co 10,31); En IV Sententias. Dis. 49, q.1, a.3 ad.1; C.G., L. II, c.46.

523 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.65, a.2.

524 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. Fundamentos… op.cit. p.397.

525 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II q.3, a.4.

526 Cfr. Aquino Tomás de. S.Th., I-II, q.93, a.3.

527 Cfr. Idem. p.398.

528 “Ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.90, a.4.

529 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.90, a.1.

530 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.90, a.4.

531 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.17, a.1.

532 Cfr. Royo Marín, Antonio. Teología Moral para Seglares. Ed. B.A.C. Madrid 2007, p.109.

533 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, qq.98-108.

534 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, qq.98-108.

535 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.94.

536 “licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aqliqualiter ver per tarionem naturalem, quae ab ea derivatur ut propia eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam”. Aquino Tomás de. S.Th., I-II, q.19, a.4, ad.3.

537 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.95-97.

538 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.93, a.1.

539 “Respondo: Por lo mismo que Dios es creador de las cosas, también es gobernador de ellas. Porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del gobernante. Pero Dios es causa, no particular de un solo género de cosas, sino universal de todo ser, como quedó demostrado anteriormente (q.44 a.1.2). Por lo tanto, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no esté sometido al gobierno divino. Esto mismo aparece también claramente si se tiene en cuenta la condición del fin. Pues a tanto se extiende la acción del que gobierna a cuanto puede extenderse el fin de su gobierno. Pero el fin del gobierno divino es la misma bondad divina, como se ha dicho (a.2). Por lo tanto, no pudiendo haber nada que no esté ordenado a la bondad divina como al fin, según puede deducirse de todo lo dicho (q.44 a.4; q.65 a.2), es imposible que alguno de los seres quede fuera del gobierno divino. Así, pues, fue torpe la opinión de quienes decían que estas cosas corruptibles que nos rodean, o las singulares, o incluso las cosas humanas, no son gobernadas por Dios. De ellos se dice en Ez 9,9: El Señor abandonó la tierra.” Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.103, a.5. c.

540 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. II, c.38.

541 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.91, a.2.

542 “Respondo: Así como en cualquier artífice preexiste la razón de cuanto produce con su arte, así en el gobernante tiene que preexistir la razón directiva de lo que han de hacer los que están sometidos a su gobierno. Y al igual que la razón de lo que se produce mediante el arte se llama precisamente arte o idea ejemplar de la obra artística, así la razón directriz de quien gobierna los actos de sus súbditos es lo que se llama ley, habida cuenta de las demás condiciones que el concepto de ley entraña, según ya vimos (q.90). Ahora bien, Dios es creador de todas las cosas por su sabiduría, y respecto de esas cosas guarda una relación semejante a la del artífice respecto de sus artefactos, según expusimos en la Parte I (q.14 a.8). El es además quien gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las criaturas, como también dijimos en la misma Parte I (q.103 a.5). Por consiguiente, la razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento.” Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.93, a.1. c.

543 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.93, a.5 y 6.

544 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.93, a.1.

545 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.91, a.1, ad.2.

546 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.91, a.2.

547 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. Fundamentos, op.cit. p.409.

548 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.79, a.13; De Veritate, q.16 y 17; Sent. II, 24 y 29.

549 Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate, q. 16, a. 1, s.c. 2; S.Th., q.79, a.13.

550 Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate, q.17, a.1; In II Sent., d. 24, q. 2, a. 4, c.

551 Cfr. Aquino, Tomás de. In II Sent., d. 39, q. 3, a. 3, ad 3.

552 "[…] quorundam actuum seu motuum principium est in quienquiera agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem, sed cum movetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent seipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem, ut supra habitum est; illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus;

non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii, hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione". Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q. 6, a. 1 c. http://www.corpusthomisticum.org/.

553 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.94.

554 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás., op. cit. p. 412.

555 Cfr. Aquino, Tomás de. Q. Quodlibet III, q. 12, a. 3, c.

556 Cfr. Aquino, Tomás de. In IV Sententiarum, d.33, q.1, a1, c; In IV Sententiarum, d.33, q.1, a.3, q.3, ad.1; S.Th., I-II, q.94, a.2, c.; S.Th., I-II, q.94, a.4, c.; S.Th., I-II, q.94, a.6, c.; S.Th., I-II, q100,

a1, c. I-II, q.100, a.3, c.; S.Th., I-II, q.100, a.11, c.; S.Th., II-II, q.122, a.1, c.; S.Th., II-II, q.122, a.3, ad.4; S.Th., II-II, q.140, a1, ad.3.

557 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.100, a.11, c.

558 Ibidem.

559 Ibidem.

560 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.94, a.2 y4.

561 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.100, a.3 y11, c; q.94, a.6.

562 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., q.94, a.4 y 5.

563 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.94, a.5.

564 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás., op.cit. p.419.

565 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.95, a.1 y 2.

566 “Respondo: Los preceptos morales se distinguen de los ceremoniales y judiciales. Los morales versan directamente sobre las buenas costumbres. Ahora bien, estas costumbres se regulan por la razón, que es la norma propia de los actos humanos, y así aquéllos serán buenos que concuerdan con la razón, y malos los que de ella se apartan. Y como todo juicio de la razón especulativa se funda en el conocimiento natural de los primeros principios, así todo juicio de la razón práctica se funda en ciertos principios naturalmente conocidos, como dijimos, de los cuales se procede de diferente modo en la formación de los diversos juicios. Porque en los actos humanos hay cosas tan claras que con una pequeña consideración se pueden aprobar o reprobar, mediante la aplicación de

aquellos primeros y universales principios. Otras hay cuyo juicio requiere mucha consideración de las diversas circunstancias, que no todos alcanzan, sino sólo los sabios, como la consideración de las conclusiones particulares de las ciencias no es de todos, sino de sólo los filósofos. Otras hay para cuyo juicio necesita el hombre ser ayudado por la revelación divina, como son las cosas de la fe. Resulta, pues, claro que, versando los preceptos morales sobre las buenas costumbres, rigiéndose éstas por la razón natural y apoyándose de algún modo todo juicio humano en la razón natural, sigúese que todos los preceptos morales son de ley natural, aunque en diverso modo. Pues unos hay que cualquiera, con su razón natural, entiende que se deben hacer o evitar; v.gr.: Honra a tu padre y a tu madre. No matarás. No hurtarás y otros tales, que son absolutamente de ley natural. Otros hay que se imponen después de atenta consideración de los sabios, y éstos son de ley natural, pero tales que necesitan de aquella disciplina con que los sabios instruyen a los rudos; v.gr.: Levántate ante la cabeza blanca y honra la persona del anciano (Lev 19,32); y como éste, otros semejantes. Finalmente, otros hay cuyo juicio exige la enseñanza divina, por la que somos instruidos de las cosas divinas, como aquello: No te harás imágenes talladas ni figuración alguna. No tomarás en vano el nombre de tu Dios." Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.100, a.1, c.

567 Ibidem.

568 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.95, a.2.

569 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.93, a.3.

570 Cfr. Derisi, Octavio Nicolas, op.cit. p.424.

571 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.95, a.3.

572 “Respondo: Se denomina algo general de dos modos: en primer lugar, mediante la predicación: como animal, que es general al hombre y al caballo y a otros animales semejantes. De esta forma, lo general tiene que ser esencialmente idéntico con aquellos seres a que se atribuye, porque el género pertenece a la esencia de la especie y entra en su definición. En segundo lugar, se llama algo general según su virtud: como la causa universal, que es general a todos sus efectos, del mismo modo que el sol lo es a todos los cuerpos que son iluminados o inmutados por su fuerza. Y en este aspecto, lo general no tiene que identificarse en esencia con aquellos seres respecto de los cuales es general, porque no es la misma la esencia de la causa y la del efecto. Y de este modo, según las cosas predichas (a.5), se dice que la justicia legal es virtud general, es decir, en cuanto ordena el acto de las otras virtudes a su fin, lo cual es mover por mandato todas las demás virtudes. Pues, así como la caridad puede llamarse virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino, así también la justicia legal en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien común. Luego, del mismo modo que la caridad, que se refiere al bien divino como objeto propio, es virtud especial según su esencia, así también la justicia legal es virtud especial por su esencia, en cuanto que se refiere al bien común como objeto propio. Y así se encuentra en el gobernante de un modo principal y como arquitectónico; sin embargo, también en los súbditos está secundariamente y casi de modo ejecutivo. Puede, no obstante, llamarse justicia legal cualquier virtud en la medida en que se ordena al bien común por la virtud antes expuesta, ciertamente especial por su esencia, pero general por su potencialidad. Y en esta forma de hablar la justicia legal es en su esencia idéntica a toda virtud, aunque se diferencia de ella por la razón. Y es de este modo como habla el Filósofo.” Aquino, Tomás de. S.Th., II.II, q.58, a.6, c.

573 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II., q.93, a.5.

574 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.58, a.6.

575 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.61, a.1.

576 Ibidem.

577 Cfr. Aquino Tomás de. S.Th., I-II q.95, a.2.

578 Ibidem.

579 Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate, q.17, n.3.

580 Cfr. Aquino Tomás de. S.Th., I-II, q.93, a.6, ad.3; S.Th., I-II, q.87, a,1 al 5.

581 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. Los Fundamentos del orden moral, op. cit. p.432.

582 Cfr. Catherin. Philosophia Moralis. N .216.

583 “Respondo: Como ya vimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que el dictamen de la razón que hay en el que preside y con el que gobierna a sus súbditos. Ahora bien, la virtud de cualquier súbdito consiste en someterse prontamente a quien lo gobierna; y así vemos que la virtud de los apetitos concupiscible e irascible está en obedecer dócilmente a la razón. Es lo que dice el Filósofo en I Polit.: La virtud de todo súbdito consiste en la buena sumisión a su superior. Mas las leyes se ordenan a ser cumplidas por quienes les están

sujetos. Resulta, pues, manifiesto que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud. Por otra parte, la virtud es la que hace bueno a quien la posee (obj.1). Luego el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, bien en un sentido absoluto, bien en un sentido meramente relativo. Porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado en consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres en sentido absoluto. Si, en cambio, lo que el legislador se propone no es el bien verdadero, sino un bien útil o deleitable para él mismo, o no acorde con la justicia divina, entonces la ley no hace buenos a los hombres en sentido absoluto, sino sólo en sentido relativo, es decir, buenos para un determinado régimen. De esta manera, en efecto, el bien se encuentra incluso en cosas de suyo malas; y así decimos de un individuo que es un buen ladrón, porque sabe obrar de acuerdo con sus fines." Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.92, a.1.

584 Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.87, a.1.

585 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. Fundamentos op.cit. p.440-441.

586 Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., I-II, q.87, a.3, 5, 6 resp.

587 Comp. Theol., c.183. Apud. Derisi, Octavio Nicolás, op.cit. p. 443.

588 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q. 19, a.4.

589 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.57, a.1, ad.2.

590 Cfr. Hervada, Javier. Introducción crítica al Derecho Natural. Ed. Minos. México Tercera edición, 1994, p. 64.

591 Cfr. García López, Jesús. Escritos de Antropología Filosófica. Ed. EUNSA. Pamplona, 2006, p.208.

592 Cfr. Hervada, Javier., op.cit., p.67.

593 Cfr. Aquino Tomás de. S.Th., II-II, q.57, a.1.

594 Cfr. García López Jesús., op. cit., p.212.

595 Cfr. Idem., p.213.

596 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.6, a.2.

597 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.6, a.1.

598 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q. 79, a.7; S.Th., I, q.84, a.7.

599 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. L.III, c.83; S.Th., I, q.79, a.7.

600 Cfr. Aquino, Tomás de. Comentario al de Anima de Aristóteles, L.6, n.304 ss.

601 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II q. 91, a.2, ad. 2.

602 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.10, a.1.

603 Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate q.22, a.5 y 6.

604 Cfr. Aquino Tomás de. De Veritate, q.22, a.7 y q.24, a.1 ad 1. De Malo q. 3, a.3.

605 Aquino, Tomás de. In Peri Hermeneias, L.1, lec. 14, n. 24.

606 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q. 5, a.6; q.8, a.2 y 3.

607 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.4.

608 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.6, a. 1 y 2.

609 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.13, a.3 y 6.

610 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.1.

611 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q. 82, a.1.

612 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.9, a.1.

613 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.9, a.3.

614 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q. 9, a.6.

615 Cfr. Aquino, Tomás de S. Th., I-II, q. 13, a.6.

616 Cfr. Aquino, Tomás de. De veritate, q.^{17}, a.^{1}, ad ^{4}um.

617 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.13, a.1 y q.17.

618 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.13, a.2 y 6.

619 Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., I-II, q.17, a.5-9.

620Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., I-II, q.17, a.8.

621 Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate q.22, a.6.

622 Cfr. Aquino, Tomás de. In II Sent., dist. 25, q.1, a.1, ad. 2 en Derisi, Octavio Nicolás. Los fundamentos metafísicos del orden moral. Ed. El derecho-universitas S.R.L., 4ta edición corregida y aumentada. Buenos Aires Argentina, 1980, p.184.

623Cfr. Aquino, Tomás de. In II Sent., dist. 25, qu.1, a.1, ad.2.

624 Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.63, a.1.

625Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.2; I-II,q.13, a.6.

626 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.2, ad. 2.

627Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.2, ad. 2.

628Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., III. q.77, a.2.

629 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.14, a.1.

630Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.14, a.2.

631Cfr. Derisi, Octavio Nicolás., op. cit., p.190.

632 Cfr. San Agustín, De Civitate Dei. XXII, 29.

633 Simul etiam admonemus, si utcumque videre possumus hace (memoria, inteligentia, voluntad) in anima existere et tanquam involuta evolvi, ut sentiantur et dinumerentur substantialiter vel ut ita dicam essentialiter, non tanquam in subiecto ut color aut figura in corpore aut ulla alia qualitas aut quantitas […] Quam ob rem non amor et cognitio tanquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt sicut ipsa mens. San Agustín. De Trinitate, IX, c.4.

634 “Animan rationalem vel intellectualem […] sibi lumen ese non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere”. San Agustín. De Civitate Dei, X, c.2.

635 “Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent omnia”. San Agustín. Soliloquia I, c.1. Cfr. San Agustín. De Trinitate., XII, c

636Cfr. Aquino, Tomás de. II Sent., d..8, q.1, a.3 y q.2, ad.7.

637Cfr. Aquino, Tomás de. De spirit. Creaturis, a.10; De Anima, a.5; C.G. 1, II, 85; C.G. 84, 1-8.; C.G. 87, 1-4; C.G. I, 12; C.G. 84, 7 ad.3.

638Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.84, 85, 87,88.

639Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.79, a.2; q.84, a.3; De veritate, q.14, a.1.

640Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.84, a.7.

641 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., I, 50-55.

642 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., I, q.88,3.

643Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.85, a.6 y q.88, a.1-3.

644 Cfr. Aquino, Tomás de. De Pot., q.5, a.9, ad. 16.

645 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.17, a.3, ad.2.

646Cfr. Aquino, Tomás de. I Sent., d.19, q.5, a.2, ad.2.

647 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., I, 54.

648Cfr. Aquino, Tomás de. De spirit. Creaturis, q. única, a.10.

649 “Quaedam participata similitudo luminis increati”. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.88, a.3, ad.1.

650Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.84, a.5 y C.G., III,47.

651Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.85, a.6.

652 Cfr. Ibidem.

653Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate, q.11, a.1, ad.13.

654 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., q.79, a.3.

655 “Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellecualis cognitionis.” Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.84, a.6.

656 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.84, a.7.

657 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.12, a.11 y 12; q.87, a.1-4.

658 Cfr. Aquino, Tomás de. Cuestiones disputadas sobre el Alma, a.12.

659 “Primo, quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est eius substantia.” Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.77, a.1.

660Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.77, a.1, ad.15.

661Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.78, a.1.

662 “Si enim obiectum se ahbet ad potentiam ut patiens e transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva.” Veritate, q.16, a.1, ad.13.

663Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.78, a.8.

664Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.79, a.2.

665 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.1, a.4.

666 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, 77, 3.

667Cfr. Aquino, Tomás de. II de Veritate, 22, a.10, ad.1.

668 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.9, a.1.

669Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.3.

670Cfr. Ibidem.

671Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II q.27, a.2.

672 “Omnem enim voluntatis motum necesse es quod praecedat apprehensio”. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.4, ad.3.

673Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.9, a.1.

674 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.9, a.1.

675 “Ad hoc quod homo bene agat requiritur, quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis.” Aquino, Tomás de. S.Th., q.58, a.2.

676Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.1, ad.2.

677Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.83, a.1.

678Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.10, a.2.

679Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.83, a,2, ad.2.

680Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.3, ad.2.

681 “Illud quod est prius simpliciter et secundum natruae ordinem est perfectius: sin enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili et activum passivo: bonum enim intellectum movet voluntatem”. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.3, ad.2.

682 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.3.

683 “Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso consistit intellectu, cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus eius consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem secundum ese quod res illa habet in seipsa. Perfectus autem est simpliciter et absolute loquendo, habere in se inobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem.” Aquino, Tomás de. De Veritate, 22, 11.

684 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.81, a.1.

685Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. I, 1.

686Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.14, a.8.

687Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.44, a.3.

688Cfr. Aquino, Tomás de. De Pot. 1,3; S.Th., I-II, q.18, a.5 y q.19, a.5.

689 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.85, a.6.

690Cfr. Ibidem.

691Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.9, a.1 y 2; I-II q.93, a.1; I-II, q.94, a.1; I-II, q.95, a.2.

692Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q. 19, a.5; q.57, a.1.

693Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.4, ad.1.

694Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.9, a.1.

695Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.58, a.1.

696Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.82, a.2; I-II q.1 y q.10, a.2; I, a.83.

697 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.13, a.1.

698Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate, 24, 1. “Liberum arbitrium dicitur quasi liberun iudicium.” Aquino, Tomás de. S.Th., I q.83, a.3.

699Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.57, a.5, ad.3.

700Cfr. Aquino, Tomás de. De Malo, 3, 9, ad.7; S.Th., I-II, q.45, a.2; q.56, a. 3; q.57, a.5.

701Cfr. Aquino Tomás de. S.Th. I-II., q.6, a.1. sol.

702Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.17, a.1.

703Cfr. Idem., q. 18, a.1.

704Cfr. Idem., q. 9, a.1, Sol.

705 Cfr. Royo Marín, Antonio. Teología moral para seglaresI. Moral fundamental y especial. B.A.C. Madrid segunda impresión febrero de 2007, p. 46 y 47.

706Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., q. 6, a.1.

707Cfr. Royo Marín, Antonio., op.cit. p.50 y 51.

708 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II q.10, a.2. sol.

709Gaudium et spes, n.16 Apud. Juan Pablo II. Veritatis splendor, n.55; Pío XII, Radio mensaje del 23 de marzo de 1952: AAS 44 (1952).

710Cfr. Aquino, Tomás de. De veritate, a.1, sol.

711Cfr. Aquino Tomás de. De Potentia, q.9, a.6, c.

712Cfr. Forment, Eudaldo. (2003). Persona y conciencia en Santo Tomás de Aquino. Revista Española de Filosofía Medieval, 10 (2003), p.280.

713 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.17, a.13, c.

714 Cfr. Aquino Tomás de. De Verit. q.17, a.1.

715Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.8, a.1, c.

716Cfr. Ibídem.

717 Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.77, a.2, c.

718 Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.77, a.2, ad 4.

719 Cfr. Aquino, Tomás de, In II de Sent., dist. 39, q.3, a.1

720 Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. Los fundamentos metafísicos del orden moral. EDUCA Argentina, 1980

721 Cfr. Aquino Tomás de. S. Th., I-II

722 Cfr. Aquino, Tomás de. De Vertitate., q.15, a.2, ad.2. S.Th., I, q. 77, a.3.

723 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.18, a.8 ad 2.

724 Cfr. Royo Marín, Antonio. (2007). Teología moral para seglares. Tomo I, Madrid, Séptima edición, segunda impresión, B.A.C., pp.158 ss.

725 Es invenciblemente errónea cuando el error no puede disiparse de ninguna manera. Porque no hay la menor duda de la licitud de la obra en el que realiza la acción. O, porque, aunque le asaltó la duda, no pude disiparla después de haber hecho todo lo posible para salir de ella.

726 Cfr. Aquino, Tomás de. In II Sent., 16, 1, 1.

727 Cfr. Platón. Fedón (98b ss).

728 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.1, a.1, Resp.

729 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.87.

730 Cfr. San Agustín, Epístola 140, II, 3.

731 “Ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis; et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem creans.” Aquino, Tomás de. In liber de Divinis nominibus, Lect. XI.

732 Idem.

733 “Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam ángelus, et homo, et omnis creatrura, quia omnis creatura, anturaliter, secundum id quod est, Dei est: sequitur quod, naturali dilectione, etiam ángelus et homo plus et principalius diligat Deum quiam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quiam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa et quod non perficertetur per carittem, sed destrueretur.” Aquino, Tomás de, S.Th., I, q.60, a.5, Resp.

734Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.109, a.3, Resp.

735“Et ideo singulari modo Deus est finis in quien tendit creatura rationalis, praeter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura inquantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis. Et ex hoc patet quod in omni bono summum bonum desideratur.” Aquino Tomás de, In II Sent., dist. I, q.2, a.2, Resp.

736Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, q.24.

737Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 25.

738 Salmo 43, 22.

739 Mt. 15, 18-20.

740Cfr. Justino, I Apolog., 15.

741 “Dicendum quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum: non quod Deus sit objectum intentionis Semper; sed quia est intentionis cognitor”. Aquino, Tomás de. S. Th., I-II, 12, 2, ad, 1.

742Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.12, a. 1 y 2.

743Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.12, a.4, sed contra;S.Th., I-II, q.19, a.8, Resp.

744Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., q.19, a.5.

745Cfr. Aristóteles. Etica Nicomaquea, I, 7, 1098 a 1-19.

746Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.19, a.10, sed contra.

747 “Rectum dicitur ese cujus médium non exit ab extremis. Actus autem consideratur inter duo, auae quasi sunt ejus extrema, scilicet principium agens et finem intentum; unde in opere vel intentione rectitudo ese dicitur, secundum quod opus ab agente egrediens non praetergreditur ordinem debiti finis; et ideo illus est dirigere cujus est in finem ordinare. Sed ordinare in finem contingit

dupliciter: vel ostendendo finem vel inclinando in finem. Ostendere autem finem rationis est, sed inclinare in finem est voluntatis: quia amor, in quo actus voluntatis exprimitur, est quasi quoddam pondus animae, secundum Augustinum" Aquino, Tomás de, In II Sent., 41, 1, 1, Resp.

748Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.114, a1, Resp.

749 "Hoc enim est naturale quod similiter se habet in ómnibus, quia natura Semper eodem modo operatur." Aquino, Tomás de. In VIII Phys., 8, 15, 7.

750Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.115, a.3, Resp.

751Cfr. Aquino, Tomás de. Comp. Theol. I, 137.

752Cfr. Aquino, Tomás de. In VI Metaph., lect. 3; S.Th., I-II, q.93, a.5, ad.3.

753 Cfr. San Agustín. De civ. Dei., V, 1.

754Cfr. Aquino, Tomás de. Compendio de Theología. I, 138.

755Cfr. Aquino, Tomás de. In VI Metaph., lect. 3.

756Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.105, a.6 y 7, Resp.

757Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.1, a.2, Resp.

758 Cfr. Fraile, Guillermo. ([2005] y [1986]). Historia de la Filosofía. II (1) El cristianismo y la filosofía patrística Primera escolástica; y II (2) Filosofía judía y musulmana. Alta esolástica: desarrollo y decadencia, Madrid. B.A.C.

759Cfr. Fralile, Guillermo. (1986). Historia de la Filosofía. II (1) El cristianismo y la filosofía patrística Primera escolástica. Madrid. B.A.C., p.53 y ss.

760Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.1, a.1.

761 Ibidem.

762Cfr. Aristóteles. Física, III, 1.

763Cfr. Aquino, Tomás de. Quodlibet, II, a.4, ad.1m.

764Cfr. Aquino, Tomás de. In Phys., lib. VIII, lect.2, n.5.

765Cfr. Gilson, Étienne. El Espíritu de la Filosofía Medieval. Rialp. Madrid, 2009, p.80 y ss.

766Ibidem.

767Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.44, a.1, Resp.

768 Cfr. Gilson, Étienne. El Espíritu de la Filosofía Medieval. Rialp. Madrid, 2009, p.80.

769“He dicho a todas las cosas que rodean en mis sentidos: habladme de mi Dios, vosotras que no lo sois, decidme algo de Él. Y todas gritaban con voz fuerte: ¡Él es quien nos ha hecho! Para interrogarlas, las miro y no tengo más que verlas para comprender su respuesta.” San Agustín. Confesiones. X, 6, 9.

770 Aquino, Tomás de. Compendio de Teología, I, c. LXVIII.

771 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., II,16.

772Ibidem.

773Cfr. Platón. Timeo, 41, A-C.

774 Cfr. Aristóteles. Metafísica XII,8; Física VIII,6.

775Cfr.Éxodo, III,14.

776Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.13, a.11.

777Cfr. Platón. La República 509 B.

778 Cfr. Gilson, Étienne. El espíritu de la Filosofía Medieval. Rialp, Madrid, 2009, p.65.

779Cfr. Aristóteles. Física, III, 6, 206, b 23.

780 Cfr. Aquino, Tomás de. Compendio de Teología, I, cap. XX.

781Cfr. San Agustín. De civ. Dei, V, 1.

782Cfr. Aquino, Tomás de. Comp. Theol., I, 137.

783Cfr. Aquino, Tomás de. In VI Metaph., Lect.3.

784Cfr. San Agustín. De civ. Dei, V, 9,3.

785 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.105, a.6, Resp.

786Cfr. Aquino, Tomás de. In Metaph., lib. V, lect.1.

787 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.48, a.5.

788 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.25, a.3, Resp.

789 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.19, a.4, obj.3 y ad.3.

790Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.45, a.7, Resp.

791Proverbios (XVI, 4).

792 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.132, a.1, ad.1.

793 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 66.

794Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.115, a.1.

795Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. III, 70.

796Cfr. San Agustín. Confesiones, XI, 4, 6.

797“Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribut; in quo derogatur ordini universo, qui ordine et connexione causarum contexitur; dum prima causa ex eminentia bonita tis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint. Secunda etiam opinio in ídem quasi inconveniens redit […]; si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtum et scententiarum occultabantur, sequitur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens”. Aquino, Tomás de. De veritate, XI, 1, Resp.

798 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.115, a.2, Resp.

799Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 20, Inter partes.

800 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 21, Praeterea.

801Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 21.

802Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 69.

803Ibidem.

804 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.44, a.4, Resp.

805Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.114, a.1, ad.2.

806Cfr. Platón. Leyes, X, 899 d-901.

807Cfr. Platón. Leyes, X, 899 d-901 c.

808Cfr. Platón. Leyes, X, 905.

809 Salmos, XLIX, 9-10.

810Cfr. Aristóteles. Metafísica, XII, 9 (1074 b, 15 y ss).

811 Hebreos, I,3.

812Cfr. San Agustín. De civ Dei, XII, 2.

813Cfr. San Agustín. De div. quaest. 82, XXIV.

814Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.15, a.1, ad.1.

815Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.15, a.1, ad.2.

816Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.15, a.2.

817Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate III, 2, Resp.

818Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.13, a.2.

819Cfr. Aquino, Tomás de. De veritate III, 8, Sed contra, y ad 2.

820Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 1.

821Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 64.

822Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 75.

823Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 97.

824 Cfr. Aquino, Tomás de. C.G., III, 112.

825Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.10, a.1, ad.1.

826Cfr. San Agustín. De gratia et libero arbitrio, I,1.

827Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.10; De Verit, 24.

828 Cfr. Aquino, Tomás de. De Veritate, XXII, 6, Resp.

829Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.17, a.1, ad.2.

830Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.19, a.10, Resp.

831Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.52, a.3.

832Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.59, a.3, ad.3

833 Mt. 23, 37.

834Cfr. Aristóteles. Ética Nicomaquea., III, 2, 1111 b 4-1112 a 17.

835Cfr. Idem., 1112 a 15-16.

836Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.10, a,1, ad.1.

837“Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere”. Aquino, Tomás de., De veritate, 24, 6, Resp.; S.Th., I, q.83, a.4.

838 Cfr. Aquino, Tomás de. In II Sent, 25, 1, 2.

839 Arístóteles. Ética Nicomaquea, 1135 b 9-11.

840 Cfr. Aquino, Tomás de. De veritate, 24, 1, ad, 20; S.Th., I, q.83, a.3, ad.2.

841Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.83, a.2, ad.3.

842 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.83, a.2, Resp.

843Cfr. Aristóteles. Ética Nicomaquea, V, 6, 1131 a 28.

844 Rom., VIII, 21.

845 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.17, a.1, ad. 2.

846Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.59, a.3, ad.3.

847Ibidem.

848 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.71, a.2, Resp.

849 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.71, a.6, Resp.

850 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.93, a.1, ad. Resp.

851 Cfr. Aquino, Tomás de., In II Sent., 42, 2, 2, q.3, sol.2.

852 Cfr. Aquino, Tomás de., S.Th., I-II, q.87, a.5, Resp.

853 Salmo 27,3.

854 Salmo 31.

855 Mt. 15, 18-20.

856 Cfr. Atenágoras. Leg. Pro Christi, 33.

857 Cfr. Aquino, Tomás de. In II Sent., 41,1, 1, resp.

858 Cfr. Aquino, Tomás de. De Malo, I, 2, Resp.

859 Cfr. San Agustín. De natura boni, XVIII (Patr. Lat., t.42, col. 556-557).

860 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.48, a.1, ad.1.

861 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.48, a.5, Resp.; De malo, I, 4, Resp.

862 Cfr. San Agustín, Cont. Iiulian. Op. imp., V, 60.

863 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.98, a.2, Resp.

864 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.98, a2, Resp.

865 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.145, a.1, ad.2.

866 Cfr. Aristóteles. Phys., VII, c.III, lect. V.

867 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.71, a.1, Resp.

868 “Sed considerandum est quod natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo: Bonum autem hominis est secundum rationem ese, et malum hominis est praeter rationem ese, ut Dionysius dcit, IV c. De Div. Nom (lect. XXII). Unde virtus humana, quiae hominem facit bonum et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi; vitium autem intantum est contra natura hominis, inquiantum est contra ordinem rationis”. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.71, a.2, Resp.

869 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.71, a.2, ad.4.

870 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.71, a2, a.4.

871 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.71, a.6, ad. 5.

872 “Loquimur autem nunc de actibus hominis; unde bonum et malum in activus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum in quod est proprium hominis inquantum est homo. Haec autem est ratio, unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege difina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem; unde Dionysius ait (IV cap. De Div. Nom), quid animae malum est praeter rationem ese, corpori praeter naturam”. Aquino, Tomás de. De Malo, II, 4, Resp.

873 “Todo malo es ignorante de lo que debería hacer y de aquello de lo que debería abstenerse; por culpa de un error de ese género nos hacemos injustos y, generalmente hablando, malos.” Aristóteles. Ética Nicomaquea, III, 1, 1110b 28-30.

874 Cfr. Aristóteles. Ética Nicomaquea, V. 8, 1135 b 11-25.

875 Cfr. Platón. Leyes, IV, 713 D.

876 Cfr. Platón. Leyes. IV, 709 B.

877 “Sed contra est quod Augustinus dicit, in I De lib. Arbit., cap. VI; lex aeterna est summa ratio, cui Semper obtemperandum est. Respondeo dicendum quod, sicut in quolibet artífice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gobernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quae supra (q.90) ese diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in Primo (q.14, a.8) habitum est. Es etiam gubernator ómnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in Primo (q.103, a.5) habitum est. Unde sucut ratio divinae sapientiae, inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debiturm finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva ómnium actuum et motionum”. Aquino Tomás de. S.Th., I-II, q.93, a.1, ad. Resp.

878 Prov. 8, 15; Salmo 148, 6; Prov. 8, 29.

879 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.93, a.6. Resp.

880 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., II-II, q.142, a.1, Resp.

881 Cfr. Aquino, Tomás de. In II Sent., 42, 2,2, q.3, sol.2.

882 Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I-II, q.87, a.5, Resp.